

ازھر الازھار

اردو شرح

نور الانوار

حصہ قیاس

مولانا عبید الحق فاضل دیوبند

مدرس مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

www.besturdubooks.net

بصیر حاصل للعنی قیسوایا اولى الابصار احوالکم باحوال هذه الکفار و قاملوا با فکمر ان تتصدوا العدواة الرسول و
 لذیبه تبتلوا بالجلاد و القتل کما استلى اولئک الکفار به و هذا هو الثابت بعبارة النص و القیاس الشرعی نظیر
 لهذا التامل فکما ان العدواة علة و العقوبة حکم فیتعدى من الکفار المعهودین الى حال کل اولى الابصار فکذا
 علة الشرعية علة و المحرمة حکم فیتعدى من المقيس علیہ الى المقيس فتکون حجة القیاس حینئذ بالدلیل للعقوبة
 حاصل ان قوله تعالى فاعتبروا یا اولی الابصار لواجرى علی عموده من کل رد الشئ الى نظیره وان کان واقعافى حق
 عقوبات خاصة کان اثبات حجة القیاس به نقلا ای ثابتا باشارة النص لا بعبارة وان اختص بالتامل فی العقوبات
 اودیه فیما کان اثبات حجة القیاس به عقلا ای ثابتا بدلالة النص لا بالقیاس و الا یلزم الدرد و كذلك التامل
 حقائق اللغة لاستعاره غیرها لاثبات بیان للاستدلال المعقول بوجه اخر فهو ان یتامل مثلاً فی حقيقة
 سد وهو الهيكل للمعلم فی غایة الجراءة و نهیة الشجاعة ثم یستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع لوانسطة
 شریکة فی الشجاعة -

و غرض منہم یہ ہونا کہ اسے عقل و بصیرت و اور اتم اپنے احوال کو کفار سابقین کے احوال پر قیاس کرو اور اس معاملہ میں غور کرو کہ اگر تم اللہ کے رسول کے ساتھ کوششیں اور
 یہ سے پیش آؤ گے تو ان کفار کی طرح تم بھی قتل اور جلاد بنی کی سزا میں مبتلا ہو گے یا آیت کا یہ مفہوم تو جہادۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اور قیاس شرعی اس کی نظیر ہے -
 اور اس میں عدالت علت ہے اور عقوبت و سزا حکم ہے جو کفار سابقین سے تمام ان لوگوں کی طرف منتقل ہو گا جن میں اس کی علت موجود ہوگی - اسی طرح حکم شرعی مثلاً حرمت
 (یا کوئی علت ہوگی مثلاً اسکار) تو یہ حکم حرمت بھی اہل (مقیس علیہ) سے منتقل ہو کر ہر اس فرد (مقیس) میں ثابت ہو گا جس میں علت (اسکار) پائی جائے گی - اس
 پر بحیثیت قیاس کا ثبوت دلیل عقل سے ہوگا - حاصل کلام یہ ہے کہ آیت نہایت بروایا اولى الابصار خاص کر اس سابقہ کی سزاؤں کے بارے میں نازل ہونے کے
 بعد اگر اعتبار سے ہر چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے کے معنی عام مراد سے جائیں تو قیاس کا بحث ہونا لفظاً یعنی اشارة النص سے ثابت ہوگا کہ جہادۃ النص سے - اور اگر سیاق
 کی ہدایت کرتے ہوئے اعتبار کو خاص رکھا جائے صرف ان جیسی حقوتوں میں فکر و تامل کرنے پر تو قیاس کے تحت ہونے کا ثبوت محققاً یعنی بدلالة النص سے ہوگا نہ کہ قیاس سے
 اور لازم آئے گا احتیاج نہیں ہوگا -

(۲) اسی طرح الفاظ کے لغوی معانی پر غور کر کے بطور مستعار و دوسرے معانی کے لئے ان کا استعمال شائع و دلالت ہے - یہ قیاس کے تحت ہونے کی دوسری عقلی دلیل
 دینا ہے - یعنی مثلاً لفظ "اسد" کے معنی لغوی پر غور کیا جائے کہ وہ ایک مخصوص جنگلی جانور ہے جس میں بے حد جرأت اور ہتھالی بہادری پائی جاتی ہے - پھر یہاں آدھا لفظ کے لئے یہ لفظ
 استعمال کیا جائے شجاعت اور بہادری میں جرأت کی بنا پر - (تو اس قسم کا استعمال بالکل عام ہے) -

اولیٰ ابصار فان سرق الاثیہ ملکات ذنن انما ذابا بطریق المنطق مع اسوق ذکات الاثیہ و لہذا عد جہادۃ و قیاس ثابت من منطوق الاثیہ من فیہ سواہل قتل الاثیہ عد اشارة فا قال ظلم
 لول من اللادۃ فانتقل جہادۃ النص کما کان اوسنتہ اہی فہا است احدہ
 بلکہ یہ قیاس الا - لہذا کان یرد ان اثبات حجة القیاس بقوله تعالى فاعتبروا یا اولی الابصار لثبات القیاس علی ان فی ذہ الاثیہ قیاس حاصل اولى الابصار علی حال کفار مای علیہ قیاس الاحکام الشرعیہ
 بلکہ حینئذ قد فرغ الشارح بقوله بالقیاس المذکور و توضیح ان اثبات حجة القیاس بلہذا الاثیہ اثبات بدلالة النص فان کل ذہ و جہادۃ مستلزم لوجود کفار امرد و یکبارہ لہذا حصول الوقوف علیہ
 بالعدۃ لا بالقیاس عدم وجود ذہل و النظر فلا یلزم عدل ل ۱۲
 ذہ و ہر ان یتامل الخ ذہ تقریر لا بد لہ منقول المتن فان حاصل مفہوم ذہ انما لہ معنی لفظی و لیس حاصلہ ہا فہر الشارح من ان یتامل
 الخ لفظاً ثم یستعار ذلک اللفظ لغير ذلک المعنی فاذا ذہ ان یتامل فی تقریر مفہوم المتن و ہر ان یتامل مثلاً فی معنی لرجل الشجاعت و ہر انسان الموصوف بالشجاعة ثم یتستلزم غیر ذلک
 ذلک لفظ الاسد ذلک المعنی بواسطة الشریکۃ فی الشجاعة - اہم الام ان کل جہادۃ المتن علی العقب و یقال ان تقریر الجہادۃ الکی فی حقائق لفظہ و مستعار بہا لغير ذلک الاستعارۃ
 و لہذا لغير ذلک المعنی فی حینئذ یرتبط ما قال الشارح "بالمقن خاتم ۱۲ - ۵"

فلا خراج من الدماء عقوبة كالقتل حيث سوى به فيما في قوله تعالى ولولا ان كتبنا عليهم ان يقتلوا انفسكم اذ اخرجه من
دياركم ما فعلوا الا قتل منهم والكفر يصلح واعيا اليه فكما وجد الكفر يقترب عليه الاخراج واول المحش يشل على تكرار
لهذه العقوبة وهو اجدد على اياهم من جبر الى الشار ومثل هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله اعتبروا
بالآمال في معنى النص العمل به فيما لا نص فيه فتعتبر احوالنا باحوالهم ولا تتردد عن مثل ما فعلوا التوقيان مثل ما نزل بهم
لكن لك ههنا اي في القياس الشرعي فلتأمل في علة النص ولعد بها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه ولا اصول في الاصل
معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يهدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من
الكتاب والسنة والا جماع ان يكون معلولا بعللة توجد في الفرع وان كان محتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعللة
خاصة لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكتفى بهذا القدر بل لابد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يدل على
ان هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عليه السلام المحنطة بالمحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون
القدر والجس علة -

وہاں اس میں فرمایا کہ "گوئی سے اخراج بھی قتل کی طرح مناسب ہے" اس لئے کہ درمیانی بات میں یکساں طور پر دونوں کا بیان ہے "ولولا ان كتبنا الآية" اور اگرچہ یہاں
پر حکم کرتے کہ ہلک کر دہی جان یا پھر زندہ رہنے کو جسے تو ایسا نہ کہتے مگر تمہارے دل میں ہے۔ "اور اگر فرمایا اخراج کا سبب اور علت ہونے کے مناسب ہے"۔
یعنی جہاں کفر تحقیقی ہوگا وہیں (استحقاق) اخراج کا بھی وجہ ہوگا۔ "اول الحشر کا عنوان دہات کرتا ہے کہ یہ مزاد و بدرا پیش آئے والی ہے" جس کا مصداق غیر
ہے شام کی طرف سے حضرت علیؓ کے حکم سے مدینہ منورہ میں آنے کا واقعہ ہے اور یہ اصول لے کر کہا ہے کہ در بدر حشر سے یوم قیامت کا حشر مراد ہے۔
"پھر" فاعتبرا الآية کھدو یہ "عبرت کہنے کا کھو رہا" یعنی نص کے معنی میں حشر کرنا تاکہ جہاں نص وارد نہیں ہوئی وہاں اسی نص پر عمل کریں "لہذا یہودی کی حالت
پر ہم نے اصول کا قیاس کر کے اہل ان کے افعال پر سے بچ کر دیں گے۔" اگرچہ جو صواب آیا اس سے محفوظ رہیں گے۔ قیاس فرمائی میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ پہلے
علت نص میں حشر کرتے ہیں پھر اس کو فریق کی طرف منتقل کرتے ہیں۔ تاکہ اس فریق میں بھی حکم نص ثابت کریں "اور اہل ان کے معنی علت کا ہونا ہی اہل ہے" اس
مذہب سے وصف "کا منشاء" وہم و زور کرتا ہے کہ کتاب و سنت اور احادیث کے احکام کے لئے سرے سے کسی علت کا ہونا ہی کو ضروری نہیں چاہیے کہ ان پر قیاس کر
کے فریق پر حکم نص منتقلیانا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگرچہ اس بات کا احتمال ہے کہ ہر نص کی کوئی علت نہ ہو یا اسی علت ہر جو اس کے ساتھ خاص ہے اور
بال تدریج ہیں۔ لیکن نصی کتاب و سنت اور احادیث کا اہل تقاضا یہ ہے کہ ہر حکم کے لئے کوئی ایسی علت ہو جو فریق میں بھی پائی جاوے۔ "لہذا قیاس کے لئے"
فرق اہل تقاضا یہ ہو رہا کہ کافی نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ علت کی شناخت کی بھی کوئی دلیل ہو۔ یعنی کوئی ایسی دلیل ہوئی چاہیے جو اس بات پر دلالت کرے۔
استنبط علت ہی نص اہل نص کی علت ہے۔ درمیانی کوئی بات علت نہیں جیسا کہ حدیث مذکور کے اندر المحنطة بالمحنطة، میں ہم نہیں کے ساتھ مقابلہ
ہو۔ مثلا بمثل، کے قول سے چھپتا ہے کہ علت و باقی علت قدر و جس ہے۔

لے قولہ یل الا۔ اولی ہدیر من ثمان و فی اقل من ان العبر والایہ ہم تقدم غیر وہاں حضرت مزاد من قابل۔

لے قولہ والاصل سے انصافی انتفضہ الاحکام من کتاب والسنة والجماع۔

لے قولہ دفع من توهم الا۔ فی ان المنفک لارفع اصل فی شریعتی ان ذلک احکام بحسب علیمہ کا قول باز دفع توهم لایا سب راوی المنفک ۱۳۔

لے قولہ ان یکن الا۔ بقیام الاذ علی ان القیاس حجة من غیر قرينة من نص فیکون اصل ہر التحلیل۔

لے قولہ ان لا یکن معلولا یکن التدریج الاصل بالکلم مجرور ان الکلم آیتنا ومن جیدہ۔

لے قولہ ہدیر من ثمان۔ اے فی القیاس من و لہذا التدریج ان من دلیل غیر الوصف المؤثر فی الکلم من بین الاوصاف ان تعلیل باقی وصف کان مجرورہ العقل اسلم۔ و کذا
اور مہربا مجرورہ لایدر من میریزیز اے دلیل یل الی آخر اہل و شارح ۱۴۔

لا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون
 اصول في الاصل معلولة لقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد كفى به عن كونه معلولا لانما اذا كان معلولا بعبارة
 بامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا والثاني
 ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لا بد من
 دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداها فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون
 القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشروطه وكن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعه لاجل
 حفاظة قياسه ودفع قياس خصمه فشروطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر الظاهر ان الاصل هو
 المقيس عليه والباء في حكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمه مثلا مقصورا عليه
 حكمه بنص اخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراى بالاصل النص الدال
 على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى حينئذ ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه
 مخصوصا مع حكمه بنص اخر ولا شك ان النص الاخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه.

اور یہی مقرر ہے کہ شائستہ علت سے قبل فی الحال وجہ علت پر کوئی دلیل قائم ہو یعنی ضروری ہو دراصل اصول میں اس بات سے قطع نظر کہ جس میں سے بعض قیاس علت کا
 استنباط کیا جا رہا ہے اس کا فی الحال اصول ہونے پر دلیل ہونی چاہیے۔ تو مصنف کا قول "الحال" سے مراد "فی الحال" یعنی قیاس کے وقت پر اور "شاهد" کا لفظ
 کنایہ ہے اصول ہونے سے کہ جس کی کسی نص میں علت بائد ہوگی (جو فرع میں بھی پائی جاتی ہے) اور جس حکم کے لئے شاهد اور گواہ بن جائے گی۔ الحاصل: ہجیت قیاس
 کے سلسلے میں دلیلیں اور کوئی شے نظر رکھنا چاہیے (۱) ہر نص کا اصل یہ ہے کہ وہ کسی علت سے معلول ہو (۲) اصل مذکور سے قطع نظر کرتے ہوئے فی الحال نص کے مطول کیلئے
 مستقل کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ (۳) علت کو غیر علت سے تیز کر دینے والی دلیل کا ہونا بھی ضروری ہے جو صاف بتا دے کہ یہ چیز علت ہے دوسری کوئی چیز علت نہیں
 ہے یہ تینوں امور متفق ہوں گے تو ضرور قیاس قابلِ حجت ہوگا۔ پھر قیاس کا مطول اور شرطی لحاظ سے جس طرح ایک خاص مضمون ہے جس کا بیان کچھ صفحات میں گذر چکا ہے اس کا
 طرح اس کے سے بعض شرائط امکان، احکام اور وجوہ اہمیت بھی ہیں جو جن کی صاف ضرورت ہے تاکہ یہ قیاس عمل اور کوئی ای سے محفوظ رہے اور ہی اس کے
 قیاس کا دفعی مکن ہو۔

شمس اوسط قیاس ۱۰۔ (۱) قیاس کی پہلی شرط ہے کہ اصل کا حکم خدال کہلے خصوصاً پروردگاری نص سے ثابت ہو۔ مصنف کی عبارت میں یہاں مفاد ال
 کافی ہر مضمون مقيس عليه ہے نہ جملہ میں بار وائل ہے خصوصاً پروردگاری نص پر مطلب یہ ہے کہ مقيس عليه کے ساتھ اصل کا حکم دوسری نص کے ذریعہ مخصوص ہو کر یا کچھ
 جیسے خزیما کے واقعہ میں (جو سامنے آ رہا ہے) قبول شہادت و حکم بذریعہ نص ان کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس پر دوسری فرع کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ مقيس عليه کے
 ساتھ حکم کا مخصوص ہونا جب نص سے معلوم ہو تو پھر دوسری فرع کا جس پر قیاس کرنے سے نص سے ثابت شدہ اختصاص کا قیاس سے باطل ہونا لازم آئے گا جو کسی طرح درست نہیں
 اور اصل سے مقيس عليه کے حکم پر دلالت کرنے والی نص مراد لیا اور "بار" کو معنی "مع" قرار دینا درست نہیں کیونکہ اس وقت عبارت کا مطلب یوں ہوگا کہ جو نص مقيس عليه
 کے حکم پر دلالت کرنے والی ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص ہو دوسری نص سے "ما حکم یہاں دوسری نص سے بلاشبہ وہی نص مراد ہے جو مقيس عليه کے حکم پر دلالت ہے۔
 ایک ہی نص کو دال علی الحكم اور پھر اس نص پر امر کا اطلاق بالکل جمل ہے۔

لے قیاس۔ فاذا اجتمعت هذه الثلاثة فقام الدليل على انه للحال شاهد اى على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون
 اصول في الاصل معلولة لقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد كفى به عن كونه معلولا لانما اذا كان معلولا بعبارة
 بامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا والثاني
 ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لا بد من
 دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداها فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون
 القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشروطه وكن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعه لاجل
 حفاظة قياسه ودفع قياس خصمه فشروطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر الظاهر ان الاصل هو
 المقيس عليه والباء في حكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمه مثلا مقصورا عليه
 حكمه بنص اخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراى بالاصل النص الدال
 على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى حينئذ ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه
 مخصوصا مع حكمه بنص اخر ولا شك ان النص الاخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه.

والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشايخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى
 العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد في النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها
 تأثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع كما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص
 الربوا على الكيل والجنس او بصيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الاثني على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا الى الاصل
 في حكمه لوجوده فيها اي وجود ذلك المعنى في الفرع ويقيم من ههنا ان اركان القياس الاربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان
 اصل الركن هو العلة ثم شعر في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة احوال فقل وهو جاذبان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف
 اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكاة في الذهب والفضة لا ينفك عنها لانها خلقا في الاصل على معنى
 الثمنية وهي مشتركة بين مذهب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما في حلي النساء الزكاة لعل الثمنية والشا فحي
 يعلل حومة الربوا بها وهي غير متعدية الى شئ والوصف العارض كالا فجار في قوله عليه السلام فانما دم عرق النجورة علة لوجوب
 الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم والعرق منجورا فاما وجد النجاء للدم سواء كان
 للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء.

مشايخ عراق نے پہلی شق اختیار کیا ہے اور یہی ظاہر ہے کہ یہ کہ نص دلیل قطعی ہے (اور علت یعنی) لہذا اصل کے حکم کی نسبت علت کے بجائے نص کی طرف گراؤنی ہے۔ اور
 فرع میں ترک نہ نص نہیں ہے اس ضرورت سے غرضی نظریاتی علت کی طرف حکم کی نسبت کے بغیر جاری نہیں۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں حکم علت کی طرف
 منسوب ہوگا۔ کہ یہ کہ اصل کے حکم میں اگر علت کی تاثیر نہ ہو تو فرع کے حکم میں کا اثر کس طرح ظاہر ہو سکتا ہے؟ اور وہ ان چیزوں میں سے جن پر نص شتمل ہو یعنی وہ نمایاں
 اور علامت ایسی چیزیں ہیں شتمل ہے۔ غرض الفاظ نص سے شتمل ہونا کہا جائے جیسے ربوا کی حدیث کے فقرہ الفاظ کيل اور جنس پر دلالت کرتے ہیں۔ یا الفاظ سے تو نہیں بلکہ
 قرینہ اور لازم سے کہا جائے جیسے عبادان کی بیع سے ممانعت کی حدیث سنوی وغیرہ۔ وقت کرتی ہیں کہ تسلیم بیع سے عاجز ہونا ہی کی علت ہے۔ اور فرع کو جس کی نظر قرار
 دیا گیا ہو یعنی اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اس کے حکم ثابت کہنے میں جو برپائی چاہئے اس علامت کے اس میں یعنی فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے نہ کہ وہ شتمل
 سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ قیاس کے کہن چار ہیں۔ اصل، فرع، علت اور حکم۔ مگر چون چاروں ایک سے علت ہی بنیادی رکن ہے اقسام علت اور حکم نص کی علت ہیں
 جو قیاس کا شفا ہے اس کی چند قسمیں ہیں۔ وہ کبھی وصف ہوتی ہے وہ کبھی حکم ہو کبھی حکم پر وصف ہونے کی صورت میں وصف لازم بھی یا عارض بھی ہو گا یا غرضی۔ فرقہ جہاد معتقد
 کہن کی توفیق کے بہ علت کی ان اقسام کو تفصیل سے بیان فرماتے ہیں۔ چنانچہ کہہ کہ علت کے وصف پر غرض لازم خواہ حائق، لازم سے اور ایسا وصف جو اصل سے
 کبھی جدا ہو جیسا کہ سنا پاتا ہے یا میں وصف نیست (ہائے نزدیک) وجوب نہ کی علت ہے کہ کسی ان رول سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ کہ نہ کہ یہ اپنی اصل غفلت ہی سے نیست
 کے لئے منبوت ہیں (یعنی ان کے ذریعہ تمام چیزوں کی مالیت کا اذن کیا جاتا ہے) اس لئے پانہ کا کہ وصف ہونے کے۔ ہے وصف ہونے کے لئے اور یوں کہ وصف ہونے کے لئے
 ذریعہ یعنی نیست پاتے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر احناف کے نزدیک طور قریب کے زیورات پر زکوٰۃ فرض ہے۔ کہ وہ کھان میں بھی وجوب زکوٰۃ کی علت نیست پائی جاتی ہے۔ وہ
 اہم شائقی نیست کہ وجوب زکوٰۃ کی نہیں بلکہ احرم ربوا کی علت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ علت قاصر ہے سوائے مخصوص ذریعہ کے اور کسی فرع کی طرف اس
 تفصیل سے نیست بلکہ حکم متعدد نہیں ہوتا ہے۔ اور وصف عارض کی مثال فقہر کہ نیست ہے غرضی کہیم علی مثلاً حکم کے اس قول میں قاصدا دم عرق النجور۔ یہ رنگ کا ہے
 خون ہے۔ یعنی مستحاضہ کے جس میں وضوء واجب ہونے کی علت بتائی گئی خون کا کہہ کر لکھا۔ اور ہونا۔ خون کا ایک عارضی وصف ہے۔ لہذا نہیں کہ رنگا ہر خون ہے۔ وہ جو تو
 تہہ کبھی خون ہے نہ کہ علت پائی جائے گی مستحاضہ جو غیر مستحاضہ، وہ خون خارج اور السبیلین سے ہر باختر السبیلین سے ہر صورت وضوء واجب ہے۔

لے قرآن رکان القیاس ہی اتی یقوم القیاس بہما ہذا فان علت من القیاس علی فرض وصف سابقا برتقدیر فرع اولى فی القیاس۔ غرضی۔ برتقدیر کیف کیون ہذا ہذا رکانہ رکانہ
 ان ذلک ترتیب برتقدیر القیاس لوان نہ رکان خارجہ نہ تخلل علی القیاس نیست بلکہ جوہر منہم کیون محرم جہا فقرہ کمال وصف القیاس تقدیر الا ۱۳ - ۵۷۹

والثاني ان يظهر اثره في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره المصنف كالصغر وتأثيره في جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للولي فكذلك في ولاية النكاح والثالث ان يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كاستقاط قضاء الصلوة للتكثير بعد الاعمال من الجنس الاغراء وهو الجنون والحيض وتأثيره في عين استقاط الصلوة والاربع ما ظهر اثره في جنس ذلك الحكم كاستقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تأثيرا في جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح فقال ونعني بصلاح الوصف ملائمة وهي ان يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف بان تكون علة هذا المعتقد موافقة لعلة استنباطها النبي عليه السلام والصحابة والتابعون ولا تكون نافية عنها كتحليلنا بالصغر في ولاية المأثم جميع منكم بمعنى النكاح وقيل جميع منكوبة وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي هي البكارة وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وعصم من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون ثيبا وكذلك البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولي عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولي عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولي عليها عندنا ومن الشافعي والبكر البالغة يولي عليها عند الشافعي لا عندنا فعندنا للصغر تأثير في ولاية النكاح

(۱۲) بعد ازاں وصف کا اثر حکم محل پر کی جنس میں ظاہر ہر جس کی مثل مصنف نے آگے ذکر کیا ہے کہ بعینہ وصف مضر کا اثر ولایت ناسخ کے حکم کے ہم جنس حکم یعنی ولایت مائل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر مضر کی علت سے حکم شاریعہ کو ازالہ وغیرہ پر تصرف کی ولایت حاصل ہے تو اس پر قیاس کی ایک غیر کے نفاذ کی ولایت بھی ملنی کا حاصل ہوگی۔ (۱۳) اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر بعد حکم محل بھی ظاہر ہو۔ بھیجیہ مذکور ہوئی کی علت سے کثیر التعلول غافل کی قضاء سے ساقط ہو جانے کا حکم ہی کی ہم جنس علت یعنی جنون اللہ تعالیٰ پر قیاس کو کہ جس کا اثر بعینہ سقوط مسئلہ کے حکم میں ظاہر ہو چکا ہے۔ (۱۴) اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر حکم محل پر کہ ہم جنس حکم میں ظاہر ہو جیسے حائضہ سے کبیرہ ناز کا ساقط ہو جانا۔ کبیرہ کا الحاق بیعت خدائے صلوات باعث مشقت ہے۔ بنا بریں مشقت سفر اس کی جنس میں ہے۔ اور مشقت سفر موزن ہے جنس سقوط مسئلہ کے حکم میں۔ یعنی (اس سے کبیرہ ناز ساقط نہیں ہوتی جیسے حائضہ میں۔ بلکہ رہائی ناز ملتی) اوصاف دو رکعت ساقط ہوتی ہیں۔ یہ حال عدالت وصف کی یہ چاروں صورتیں مقبول ہیں۔ صاحب توضیح علامہ محمد الشرحی نے ان پر دلیل بحث کی ہے۔ عدالت کے بیان کے بعد اب مصنف صلاحیت وصف کی حقیقت بتاتے ہیں۔ "اور ملاح وصف سے ہمارے ملاح یہ ہے کہ وصف حکم سے مناسبت رکھتا ہو یعنی وصف ان مخلوق کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے مقول ہیں" اس طرح اگر کہ مجتہد کی مستنبط علت انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام میں کی مستنبط علت کے موافق ہو ان حضرات کے استنباط سے بعید نہ مختلف ہو۔ لہذا جب کہ ہم نے نفاذ کی ولایت کے لئے اوصاف کو علت قرار دی وہ مصنف کی عبارت میں مندرجہ بالا نقطہ منکح کی جمع ہے اور یہ حدیثی نفاذ کے معنی میں اور بعضوں نے حکم کی جمع بتایا ہے مگر یہ قول ضعیف ہے ولایت نفاذ کے حکم کے ہمارے میں (مجتہدین کے مابین) اختلاف ہے علامہ شافعی کے نزدیک اگر کوئی مملکت ہے اور ملاح سے نزدیک ملاح ہو مملکت ہے۔ ان دونوں مخلوق کے وہ ہیں ملاح و ملاح میں جبکہ نسبت ہے (ایک ملاح ملاح یعنی) ہو سکتا ہے کہ لڑکی نابالغ اور بالغہ اور (اللہ و ما فی الارض یعنی) نابالغ اور بالغہ ہر نابالغہ اور بالغہ ہو۔ (اور جو حق ایک صورت ہے جس میں دونوں حالت موقوف ہیں یعنی) نابالغہ اور بالغہ ہو۔ تو اپنی صورت کے مطابق اگر لڑکی بالغہ اور غیر ہو تو بالاتفاق اس پر حق ولایت حاصل ہے۔ اور (جو حق ایک صورت کے مطابق اگر لڑکی بالغہ ہو تو بالاتفاق اس پر حق ولایت حاصل نہیں۔ اور دو صورت کے مطابق اگر لڑکی بالغہ ہو تو ایک اس پر ولایت اور ایک نہیں ہوگی۔ اور تیسری صورت کے مطابق اگر لڑکی بالغہ اور بالغہ ہو تو ایک اس پر ولایت حاصل ہوگی اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگی پس ہمارے نزدیک ولایت نفاذ حاصل ہونے میں مضر (عدم جوڑ) کا اثر ہے۔

۱۰۰ قوله تعالى الكلام الا حيث ذكر اسماءات تاثيرات المركب عين هذه الموصوفات عين من حيثها مخرج الموصوفات.

٥٤ قد انكح جميع النكح وفاضل من اقبل المصير بالانوار وانشاء ليس متزوج ويا قبل من جميع مكنون فيل شذوذ ان بعد ما حذف الياء بعد الكاف وثنائي جمع المفعول على مناجيل مقصود على السماع وقرئهم من ولساير شاذ في شرحه وعلف بن الملك ناظم وثنائي

۵۳ قولہ وکذا البکیر الخ۔ والمحب مال سیر اللہ وکذا البکیر یحییٰ عن کون صغیرۃ وحیث انتہی فاذکری کہوں البکیر غیبہ فقال ۱۲- ۴

والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله أي مثل الاطراء في عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذي
اختلف في كونه حلة فانه ايضا فاسد كقولهم في الكتابة للحالة أي الشافعية في عدم جواز الكتابة للحالة انما عقد لا يمنع
من التكفير أي من اعتناق هذا العبد المكاتب بالتكفير وكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان
فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عند ما لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت
حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل
عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا يشك في فساد عطف على ما قبله أي مثل الاطراء في البطلان الاحتجاج بوصف
لا يشك في فساد بل هو بدعي كقولهم أي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلاث آيات الثلث ناقص
للعدد عن السبعة أي عن سورة الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية لا يتأدى به الصلوة لاجل ذلك
وان هذا القياس بدعي الفساد اذ لا اثر للنفصان عن السبعة في فساد الصلوة وانما لم تجز بآدون الآية لان
لا يسمى قرأنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله أي مثل الاطراء في البطلان
الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي.

۱۶۷) اور استدلال مختلف ہے وصف کے لیے وہ اس کا حلف بھی باطل ہے۔ یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ استدلال نہیں ہے اسی طرح اللہ کے حلف کے اجتماع بھی فاسد ہے جس وصف کے لیے اس حلف سے برکتیں ہیں اختلاف ہے یا جیسا کہ ان کا قول کتابت حاتم کے بارے میں یا یعنی وہ کتابت نقد لایمینی کی شرط پڑا کہ کتابت بننا شراعی کے نزدیک جائز نہیں اس دلیل سے کہ اگر ایسا عقیدہ ہو گا تو خدا کو جسے مانع نہیں ہے یا یعنی کفار یمن وغیرہ اس غلام کتاب کو اذکارنا مملوع نہیں (۱) حالانکہ صحیح عقیدہ کتابت ان کے نزدیک غلام کو کفار میں اذکار نہ کرنے سے مانع ہوتا ہے (۲) لہذا یہ عقیدہ کتابت مستلزم ہے یا اصل ہر جگہ کہ غریب کے حلف میں کتابت با فاسد ہے یا یعنی یہ قیاس ہمارے نزدیک نامائیں ہے و دوم سے وہ انہیں غنیہ یعنی کتابت با فاسد ہونا اس غلام کتاب کو کفار میں اذکارنا مملوع دہنہ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ غریب کو جو مسلمان کے حق میں مال مستفوم نہیں ہے (۳) حلف قرار دینے کی وجہ سے یہ عقیدہ کتابت فاسد ہے۔ برابر یہ قیاس کی بنیاد ہی غلط ہے (۱)۔ (۲) اس قیاس میں ایسے وصف کا قیام کیا گیا ہے جس کا حلف ہونا ہمارے نزدیک مستلزم نہیں اگرچہ کہ کتابت مطلقاً خواہ وہ عقیدہ ہو یا نحوہ ہمارے نزدیک مانع تکفیر نہیں ہے اگر کفار میں اذکارنا مملوع دہنہ کو فساد کتابت کی دلیل بنا لیتے وہت ہو سکتا ہے (۴) لہذا شراعی کو اولاً اس بات پر دلیل پیش کرنا ضروری ہے کہ کتابت تو عقیدہ مانع تکفیر ہے تاکہ کتابت مانع تکفیر نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو سکے (۵) اور استدلال ایسے وصف سے جس کے فساد میں کوئی خیر نہیں۔ یہ بھی سابق پر معلوف ہے۔ یعنی پیسے اللہ تعالیٰ قابل اجتماع نہیں ہے اسی طرح ایسے وصف سے بھی استدلال باطل ہے جسے حلف قرار دینا باوجود خبر فاسد بلکہ بدیہی ہی غلط ہے۔ ”مجھے خرافہ لایمینی“ لازم میں سورۃ فاطمہ باب برائے اللہ محسنین اہمیت کی قرأت سے فائدہ دست دہنہ استدلال کو کئے ہوئے۔ کہ زمین کا عدد سات ہے کہ ہے۔ یا یعنی سورۃ فاتحہ کے کہ ہے (۱) جو کہ سات تیرن پر مشتمل ہے (۲) اس لئے زمین آیت پڑھنے سے (۳) جو کہ احناف کے نزدیک فرض قرأت کی اقل مقدار ہے (۴) لازم اس میں ہر کی جس طرح ایک کرت سے کم پڑھنے سے۔ لازم میں ہر کی سے سات سے کم ہونے کی بنا پر تو یہ قیاس جائز نہیں ہے بلکہ اگر فائدہ فاسد ہے نہ اس کی تہ سے کم ہونے کا کوئی اثر نہیں ہے۔ راقی احناف کے نزدیک ایک آیت سے کم میں فائدہ ہونے کی وجہ نہیں ہے کہ سات کی قدر اور چوبیس نہیں ہوتی۔ بلکہ اس لئے کہ ہر اولیٰ لایمینی منہم میں چاہے قرآن کمال سے مکمل عرفاں پر قرآن کا احق نہیں ہوتا ہے (۱) اور نص کتاب سے فائدہ میں قرآن پڑھنا فرض ہے قال قتلیٰ فاقول ما یتیسر من القرآن (۲) اور استدلال حرم دلیل سے (۳) اس کا حلف بھی مانع پر ہے یعنی اللہ سے استدلال کی طرح دلیل سے نئی حکم پر اجتماع بھی باطل ہے۔

۱- قولہ فی کتابتہ علی ان یستقر طویل الکتبۃ جلاو حکم بدکم تبخ الکتاب عن الادوار و فی الحق کذا فی الجہدۃ ۲-

١٤ قوله فان فاسد اهل الكتاب العجوة فتح حوزة اهلنا للكتاب عن الكهنة - ١٥ قوله فتح اهلنا الاوشي من يمل الكتاب كذا في الهد المختار ١٦ -

[illegible]

جائز عند الشافعي لأنه يجوز التحليل بالعلة القاصرة كالتحليل بالفنية في الذهب والفضة لحجزة الربا فانها لا تتحدى منهما
 التحليل عند البيان لميتة الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة على صحتهما في نفسها فلو توقفت صحتهما
 في نفسهما على صحة تعديتهما لزم الدور والجواب ان صحتهما في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتهما بل على وجودها في الفرع فلا دور
 والدليل لنا ان دليل الشارع لا يدل ان يكون موجبا للعلم او العمل والتحليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل ايضا فالمنع
 عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الاثبات المحكم في الفرع وهو معنى التعدية والتحليل لا يقام للشك الاول وفيها باطل
 يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالראى ولكن انقيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للجد فيه وانما هو الى التامر و
 لما وثقت سبب او شرط او حكم من نص او اجماع وانما ان تعدية الى محل آخر فلا شك ان ذلك في الحكم جائز بالاتفاق اذ له
 وضع القياس واما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام مثلا لذا اقتضى اللواطة على الزاني كونه سببا
 لحد بوجوه مشترك بيلته وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عندنا ان عندهم فان كان المصنف تابعا
 لفخر الاسلام كما هو الظاهر فعنى كونه باطلا انه باطل لابتداء التعدية والافعال راد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية -

لیکن امام اہل حق کے نزدیک تہذیب کے بغیر کبھی تعلیم جائز ہے۔ چہرہ ہر چہ کہ وہ مکمل کمال کی طرف توجہ دے۔ لیکن تعلیم کا جو مقصد ہے یہی جیسا کہ شریعت کو ملت قرار دینا یا سونا چاندی میں دھار اور ام ہونے کی اگر یہ ملت ان دونوں کے مدد سے کسی طرح میں خود پائی جاتی ہے۔ تو اس کے نزدیک علم کے باعث اور سبب کہتا ہی تعلیم کا مشاہدہ ہے تہذیب کی جڑیں پر تعلیم کا سرچ ہونا معروف نہیں۔ کیونکہ تہذیب کا سرچ ہونا اتفاق علت کی محنت پر موقوف ہے۔ سو حکومت کا سرچ ہونا بھی تہذیب کی محنت پر موقوف ہونا ہے تو وہ لازم آئے گا۔ ہر طرف سے اس کے اشکال کا جواب یہ ہے کہ تہذیب کی محنت اگرچہ علت کی محنت پر موقوف ہے لیکن علت کی محنت پر موقوف نہیں بلکہ تعلیم کا سرچ ہونا وجود علت فی الواقع پر موقوف ہے۔ لہذا اقدار نہیں رہا۔ ذاتی قیاس کے لئے تہذیب لازم ہونے پر مخالف کی دلیل یہ ہے کہ وہ ضروری کا مفید عظم یا مفید عقل ہونا ضروری ہے (اور نہ خود اور بحث ہونا لازم آئے گا) اور یہی بات ہے کہ اجتہاد ہی تعلیم سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا ہے۔ مادہ اور ذی النفس میں عقل کا بھی فائدہ نہیں رہتی ہے کیونکہ اس میں تو نفس ہی کے ذریعہ عمل ثابت ہے۔ لہذا تعلیم کا صرف یہی ایک فائدہ رہتا ہے کہ اس کے ذریعہ نفس کا حکم طرح میں ثابت ہے۔ اور تہذیب سے علم حاصل مطلب یہی ہے۔ (اور حاصل تعلیم کی مذکورہ اقسام اور جو ہیں)۔ یہ پہلی میں تعلیم کو ثابت کرتے ہیں یا نفی کرتے ہیں۔ یہی تعلیم اور عقل ہے۔ یہی نفس اپنی حالت اور قیاس سے ابتدا اور کسی سبب یا شرط یا حکم کو ثابت کرنا اسی طرح نفی کرنا بالکل درست نہیں۔ کیونکہ ان امور کے ثبوت یا نفی کا کوئی اختیار یا حق بندہ کو حاصل نہیں۔ یہ کام تو صرف شارع ہی کا ہے۔ وجہ نفس یا اجماع کے ذریعہ اگر کوئی سبب یا شرط یا حکم اور ثابت ہو جائے اور جو ان کو دوسرے مقام کی طرف متوجہ کرنا چاہا تو حکم کے خلاف میں تو یہ بالاتفاق جائز ہے کیونکہ قیاس کی روش ہی اسی تہذیب و حکم کے لئے ہوئی ہے لیکن سبب اور شرط کا تہذیب و جمہور اصولین کے نزدیک جائز نہیں صرف فخر الاسلام جو دعویٰ کے نزدیک جائز ہے۔ مثلاً ولایت اور ایمان اور صف مشترک موجود ہونے کی وجہ سے اگر کوئی شخص زنا کے سبب مجرم ہونے کا لالہ ذکر کرتے ہوئے ولایت کو اس پر قیاس کرے تاکہ ولایت کو بھی سبب قرار دے تو فخر الاسلام کے نزدیک یہ قیاس جائز ہے۔ مگر جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے اگر مصنف اس مسئلہ میں فخر الاسلام کے ہمراہ ہوں اور بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے تو ان کے داخل کہنے کے معنی یہ ہونے کے کہ مبتداء وہ ان امور کا ثبوت باطل ہے تہذیب باطل نہیں ہے۔ اور اگر جمہور کے قیاس پر ولایت اور ایمان سے ملو مطلقاً بطلان ہوگا۔ مبتداء وہ بھی اصولیہ بھی۔

[illegible]

فلم یبق الا الرابع یعنی لم یبق من فرائد التحلیل الا التعدید فی مالان فیہ ولما کان هذا مآداً علی سبیل القیاس الجلی فی
 علی سبیل الاستحسان وهو الدلیل الذی یمارض القیاس الجلی اشار الی بیانہ بقولہ والا استحسان یکون بالاثار والاجزاء
 والضروریۃ والقیاس الخفی یعنی ان القیاس الجلی یتقنی شیئاً بالاثار والاجزاء والضروریۃ والقیاس الخفی یتقنی ما یمضی فی
 العمل بالقیاس ویصار الی الاستحسان فیبتین نظیر کل واحد ویقول کالمسلم مثال الاستحسان بالاثار فان القیاس
 جوازاً لانہ بیع المحدث ولکننا جوازاً بالاثار وهو قوله علیہ السلام منکم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی
 معلوم والاستحسان مثال الاستحسان بالاجزاء وهو ان یامراناً مثلاً بان یخزله خفاً بكذا وبتین صفته ومقدارہ فی
 یدکرلہ اجلاً فان القیاس یتقنی ان لا یجوز لانہ بیع للمحدث ولکننا تمسکنا واستحساناً جوازاً بالاجزاء لتعامل الناس
 فیہ وان ذکرلہ اجلاً یکون سلماً وتطہیر الا وانی مثال الاستحسان بالضروریۃ فان القیاس یتقنی عدم تطہیرہا الخ
 تہجست لانہ لا یمکن عصمها حتی تخرج منها النجاست لکننا استحساناً فی تطہیرہا الضروریۃ والابتلا وبتین صفتہا والمخرج فی
 تہجسہا وطہارۃ سورسباع الطیر مثال الاستحسان بالقیاس الخفی فان القیاس الجلی یتقنی نجاستہ لان لحمہ حواء
 والسورس متولد منہ کسورسباع البہائم لکننا استحساناً لطہارۃ بالقیاس الخفی وهو انہ انما تأکل بالمنقار وهو عظم طاهر
 من الحمی والمیت بخلاف سباع البہائم لانہما تأکل بلسانہما فیختلط لہما بالنجس بالبار۔

کتاب عرف حق تم انی روئی لا یعنی قلیل کا مفاد مرفوعہ گیا اس کے نزدیک یہ سماع میں حکم تہدی کا جو ہے چاہے وہ نہیں ہوئی ہے۔ جو کہ یہ تہدی حکم کہی قیاس میں
 سے ہوئے اور کہی بلقی استحسان جو کہ قیاس کی ساریں دیں کا نام ہے تو یہ معنی اس استحسان کی حقیقت بیان فرماتے ہیں۔ استحضار ہے اور استحسان
 ہوتا ہے۔ حدیث، اجماع، عزوت اور قیاس حتیٰ کہ یہ سب کچھ دیکھا جاتا ہے کہ قیاس میں ایک بات کا تقاضا کرتا ہے اور حدیث یا اجماع یا عزوت یا قیاس میں اس بات کی ضرورت
 کا تقاضا کرتا ہے۔ اسی صورت میں قیاس میں چل چل چل چل کر اس کی ضرورت کر کے کہ استحسان کہتے ہیں چنانچہ معنی اس (ان چاروں صورتوں میں سے) ہر ایک کی نظیر پیش کرتے
 ہیں۔ (۱) جیسا کہ بیع سلم یا بیع حدیث کے ذریعہ استحسان کی مثال ہے۔ یعنی بیع سلم قیاس میں کی رو سے جائز نہ ہوتا پانچے کیونکہ یہ بیع مہم ہے لیکن حدیث کی وجہ سے ہم
 اس بیع کو جائز رکھا۔ حدیث یہ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے جو شخص بیع سلم کرنا چاہے وہی نقد میں وصول کر کے بیع کر دے اور اس کا ہر ایک کلمہ
 پر کرے کہ سلم یعنی بیع کا اکیل یا وزن اور مدت اور اہل ضرورت معلوم ہو۔ (۲) اور استحضار یا اجماع کے ذریعہ استحسان کی مثال ہے۔ استحضار کہتے ہیں (خبر سن کر)
 قریب کسی کو فراموش دے کر کوئی چیز تیار کرنا مثلاً اتنی قیمت پر چمڑے کے سونے یا کھینے کا اگر دوسرے حدیث کی کیفیت اور ناپ بتامے لیکن کسی وقت کا تین دوسرے
 اہل اوقات قیمت کا ایک حدیث پیش کر دیا جاتا ہے جس کو عرفاً بیان کرتے ہیں قیاس میں کیا تمام یہ کہ کہیں اس حدیث سے بیع مہم ہے اور ضرورت کی بیع جائز نہیں
 لیکن ہم نے تعامل امت اور ان کے اجماع کی بنا پر اس قیاس کو ترک کر دیا اور استحضار اسے جائز قرار دیا۔ واضح ہے کہ ایسے مسائل میں اگر مدت کا تعین کر دیا جائے تو بیع سلم
 میں شمار ہوگا اور استحضار نہیں رہے گا۔ (۳) اور بتوں کی تطہیر۔ یہ استحسان بالضروریۃ کی مثال ہے۔ ظاہر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ برتن (غیر سخت اشیاء) ناپاک ہو جانے
 سے ہر کچھ پاک دہر۔ کیونکہ اگرچہ وغیرہ اشیاء کی طرح پچھ کر ان سے نجاست کا دور کرنا ممکن نہیں لیکن ابتداء عام کی ضرورت اور نجس شمار کرنے میں حرج اور تکلیف لازم آئے
 گی بنا پر ہم نے بطور استحسان (چند دہائی ہوا دینے سے) پاک ہو جانے کا حکم دیا ہے۔ (۴) اور سباع طیر کے جھوٹے کا پاک ہونا۔ یہ قیاس خفی سے استحسان کی مثال ہے۔
 یعنی ظاہر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شکاری پرندوں کے جھوٹے پاک ہوں کیونکہ ان کا گوشت ناپاک ہے اور صاحب (جس کی آمیزش جھوٹے میں ہوتی ہے) وہ گوشت سے پیدا ہوا
 اور اس کا دوسرے چر پائے دھندلے کے جھوٹے ناپاک ہیں لیکن قیاس خفی کی وجہ سے بطور استحسان ہم نے خشکی پر نڈھ کے جھوٹے کو پاک قرار دیا۔ اس میں قیاس خفی یہ ہے
 کہ پرندے جو چنے سے کھاتے ہیں جو کہ کھن کی خشک ہڈی ہے اور ہڈی کا ذرہ مردہ تمام جانوروں کی پاک ہے بخلاف دھندلے کے کہ وہ زبان کی مردہ کھاتے پیتے ہیں اس لئے
 پیتے وقت ناپاک صاب پانی سے مل جاتے گا (اس خفی وجہ فرق کی بنا پر دونوں کے حکم میں فرق کیا گیا)۔

مثلاً قولہ وہو دلیل الذی انہ لیسوا ان او اجماعاً لوقیاسا خفیاً واما سبیل استحضارہم ترک القیاس الجلی بل کان ہما استحساناً وشارع فی کتب اصول منادی اطلق ہما استحساناً
 زیادہ قیاس الخفی مثلاً تفریک الخ۔ لان من شرط صحیح قیاس عدم تنقض ووجاع مثل نفس فی یکملہ بطلان العتق فی حکم الاجماع وقیاس الجلی ان کان منتجاً لاجزاء الخ۔

وهذا حكم اي تخالفها جميعا من حيث القياس المعنى حكم معقول يتعدى الى الوراثين بان مات البائع والمشتري جميعا واختلفت
 ذراتهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتخالفان ويفسخ القاضى البيع كما كان هذا في المورثين او الاجارة اي
 يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف الموجد والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر والدار يتخالف كل واحد منهما
 وتفسخ الاجارة لافق الضرر وحقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب بيع البائع الا بالاثم فلم قصم تقديته يعني اذا
 اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض للمشتري للمبيع فحينئذ كان القياس من كل الوجه ان يفسخ للمشتري
 فقط لانه يكثر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر هو قوله عليه
 السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تم القاء وتراجعت ففسخ وجوب القاضى على كل حال لانه مطلق عن قبض
 المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوراثين لذا اختلفنا بعد موت المورثين الا عند محمد
 ولا الى الموجد والمستاجر اذا اختلفا بعد استيلاء المعتقد عليه على ما عرفت في الفقه مفصلا.

اور پھر ہم "یعنی قیاس میں کسی کی رو سے بائع اور مشتری دونوں کو نصف ٹھکنے کا حکم دیا مقل مورثین کے بالکل مطابق ہے۔ لہذا "وراثین کے حق میں بھی مشتری ہوگا۔
 یعنی اگر بائع اور مشتری دونوں فوت ہو جائیں اور بیع پر قبضہ سے پیشتر مقتضیات میں دونوں کے درمیان موت نہ کہنے کی طرح اختلاف
 پیدا ہو تو دونوں صورت کے حکم پر قیاس کر کے دونوں کے حق میں بھی یہی کہتے ہیں کہ دونوں کے وارث حلف اٹھائیں اور اس کے بعد قاضی بیع کو
 فسخ کر دے۔

"اسا جان کے معاملہ میں یعنی بیع کا حکم ادا کے معاملہ میں بھی مشتری ہوگا اگر کرایہ دینے والے کے درمیان کرایہ کے مکان پر قبضہ کرنے سے پہلے اجرت کی
 مقدار میں اختلاف پیدا نہ ہو تو دونوں حلف اٹھائیں گے۔ اور دفع مزہ کے لئے اس کا نسخہ کر دیا جائے گا اگر قبضہ ہوا ہے مقدم بیع کی طرح قابل فسخ ہے۔
 البتہ بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بائع پر قسم واجب ہونا ضمنی حدیث سے ثابت ہے اس لئے اس حکم کا قدر نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی بیع پر مشتری کے قبضہ پر جانے
 کے بعد مقتضیات کے اندر بائع اور مشتری کے مابین اختلاف پیدا ہو تو قیاس علی اور ضمنی دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ صرف مشتری حلف اٹھائے۔ کیونکہ اگر مقتضیات میں
 کاروبار بائع کی طرف سے ہے اس کا رد ممکن ہے۔ اور بیع اس کے قبضہ میں پہنچا ہے۔ اس مطالب بائع پر تسلیم بیع دیکھو ابھی کوئی دھوکا نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ
 حدیث "اذا اختلف الخبز جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور بیع بیعہ موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں اور اپنا اپنا اور بیع واپس لے لیں۔ لا تقاذ
 کرتی ہے کہ ہر حال میں دونوں پر حلف واجب ہے۔ کیونکہ السلعة قائمة کی شرط ملحق ہے جس سے بیع پر قبضہ ہونے اور دھوکے کی دونوں حالتوں میں قاضی
 کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ یہ حکم قیاس اور عقل کے خلاف ہے اس لئے بائع اور مشتری کی موت کے بعد وارثین کے درمیان اختلاف ہو جائے تو سوائے
 امام محمد کے دوسرے ائمہ احناف کے نزدیک تخالف کا حکم ان کی طرف مشتری نہیں ہوگا۔ اسی طرح کرایہ کے مکان پر قبضہ کر لینے کے بعد اگر کرایہ دار اور ملک کے
 درمیان مقتضیات اجماع میں اختلاف پیدا ہو تو ان پر تقاضا یہی دونوں طرف کے قسم کھانے کا حکم تھا نہیں ہوگا جس کی تعلیل فقہی کتابوں میں مذکور ہے۔

۱۔ قولہ یتما فان لان اوارث یقوم مقام المورث فمات مشتری یعنی علی وارث البائع وجوب تسلیم البیع عند نقد الاصل و ہر یکوہ وارث البائع یرث
 علی وارث مشتری زیلۃ الثمن و ہر یکوہ ۲۔
 ۳۔ قولہ یتخالف الخ۔ فان المستاجر یرثی استیئارہ لان فی بیع من اجرة اقل و الموجد یرثی زیادۃ الاجرة و المستاجر یرثی کل واحد مثر
 من وجہ و مقررین دہ۔
 ۴۔ قولہ فلا یتعدی الخ۔ بل یتقرر علی مبدء النفس فاقول حیث ذلک المشرک و یرثہ علیہ یمین ۵۔
 ۶۔ قولہ الا عند محمد۔ فاذ یقول ان القاضی یرثیت ہر القاضی و قبل القبض و یتعدی الى الوراثین علی کل تقدير فان کل واحد مدع و مقررین دہ ۷۔ ۸۔ ۹۔

ثم لما كان القياس والاستصحاب لا يحصلان الا بالاجتهاد فذكر بعد هاتين شروط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستصحاب تكون حينئذ فقال وشروط الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهها في من الخاص والعام والامور والنهي ومساوئ الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاجتهاد وتستنبط هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي الفتاوى جمعتها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطريقها المذكورة في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث الاف دون ساورها وان يعرف من القياس بطريقها وشروطها المذكورة انما ولم يذكر الاجماع امتدادا بالسلف ولان لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تأويله من غير في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه حين الاجتهاد وحليته مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس للموجود فيما سبق فقال وحكمه الامانة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد لذكره قريبا او حكيم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في منعهم للخلاف واحد ولكن لا يعلم في ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقيقة المذهب الاربعة -

چونکہ اس اعلیٰ تعلیم و دولتِ اہم و پر گزشتہ ہے اس لئے ان کی تعلیمات کے بموجب مصنفہ جہاں کی خیر خواہی و احکام بنانا چاہتے ہیں، اگر یہ معلوم ہونے کے بعد ان اعلیٰ تعلیم کی اہلیت تک پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ فرمایا:-

[illegible]

له قول من يعرف وجه القياس على التمسك حتى لا يميز قياسي صحيح الواجب اقل من عاقد مستقيم ان يبين ان كل ما يجتهد وظاهر من لا يصلح له ولا عدالة المجتهد فيشرط القبول قوله فان
قول القياس متوقف في بعضه على شرط اخر لا بد من ان يكون قصدا معروفا بحكم وتعليقها بالانقياد والظهور والبراهين والتمسك من بعضي ان يكون صاحب ذلك خائفا من الله تعالى وقد
اجتهد في ذلك اذ لا بد من ان لا يكون له في قول القاصد احدية حاشية عن الانقياد اليه اي اصابة الحكم الشرعي بحسب الظاهر انما
بحيث يبقى فيه احتمال الجانب المخالف وقد الحكم باعتدال صاحب خان مجتهد وقد قيدوا في بعض النسخ في ذلك الكتاب - ٥٠ -

فقول لا نسلم ان التعيين القصدی معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدی فی القضاء والكفارة هي مجرد
الفرضية بل كون وقتها صالحا لانواع الصیامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد فی المكان یصاب بمطلق اسمه
ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه منطقی لا یبقى بعد الدقة وتعيين المبعث فان استفسار المدعی عن
وبیان بعد الطلب واجب فلا یقبله قط وللمناظرة هي عدم قبول السائل مقدمات دلیل المعلن کلها او بعضها
بالتعيين والتفصیل وهي اربعة بالاستقراء لانها لما ان تكون فی نفس الوصف ای لا نسلم ان هذا الوصف الذي
تدعی وصفه علة بل العلة شئی آخر كقول الشافعی فی كفاة الاطعام انما عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة
فی الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فی الاصل هي الجماع بل الاطعام هو حاصل فی الاكل والشرب
ایضا بل دلیل انه لو جامع ناسیا لا یفسد صومه لعدم الاطعام او فی صلاحیته للحکم مع وجوده ای لا نسلم ان
هذا الوصف صالح للحکم مع كونه موجودا كقول الشافعی فی اثبات الولاية علی البكر انما باكره جاهلة بالمرء النكاح
لعدم المباشرة بالرجال فیولی علیها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم یظهر له تأثير
فی موضع اخر بل الصالح له هو الصغر۔

پس ای کے چارچیم ہم کہیں گے کہ اول تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تعین قصدی معتبر ہے دوسری تعین متبرہیں غیرہ تعین نہیں کرتے کہ قضاء اور کفارس میں تعین قصدی ضروری ہونے کی
حالت میں فرضیت ہے، بل اس کے ساتھ قضاء کفارس کے روزے کے ہکات کا دوسری انعام کے روزے میں نقل و تدویر کی کوئی کے قابل ہونا بھی علت ہے۔ بخلاف رمضان
کے کہ تو شخص رمضان روزہ کا لایگی کے لئے شہادت کی طرف سے حین ہے۔ ہم نے یہ تعین متبرہیں متبرہا۔ جیسے کسی مکان میں تنہا ایک آدمی ہو تو اس کی شخصیت کے لئے مطلق اسم
کافی ہے کسی دوسری نسبت دلیلوں سے تعین کی حاجت نہیں۔ واضح ہے کہ باب مائتو منہ دل بموجب اصول عزت کی وجہ سے قطع میں ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ وجہ
دل کا کل علی اور سر ہے۔ وقت نذر اور مضر بحث حین کیلئے جسد احراض خود بخود ساقط ہوتا ہے۔ کیونکہ مائتو منہ دل کے منابطہ کے مطابق اولاد کے منشاء کا دیرانت کو
اور دیرانت کے بعد اس کے لئے بتا ضروری ہے۔ پھر ہم کی تخلص ہی نہیں دیتی کہ مخالف کے لازم کو قبول کر کے (۲) اور (۳) وجہ دل میں سے دوسری وجہ مخالف ہے
اور دیر سے کہ مضر منسل کی دلیل کے نامہدات یا بعض متبرہیں اجزا کو قبول کرنے سے منکر کر دے۔ نتیجہ ہر وجہ کے بعد اس کا سخت کی چار صورتیں نکلتی ہیں۔ (۱) اعلیٰ نفس
وصف کو تسلیم کرنے سے منکر کرنا۔ (۲) سائل ہی کہ کہیں وصف کو مصلحت تو دے۔ (۳) ہم اس کو مصلحت تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ علت دوسری چیز ہے۔ جیسے نام شافعی رمضان کے
روزہ انکار کرنے پر کفار کے حکم کی علت انکار الجماع کو مانتے ہیں۔ کیونکہ کفار ایک نر ہے جو دوسرا کفار خیمہ شرمنا ہوتی ہے اس لئے کہ اس کے لئے چنے کے ذریعہ انکار کرنے میں یہ کفار
واجب نہیں ہرگز۔ تو اس پر ہم کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کفار مشرور ہونے کی علت اہل یعنی مقوس علیہ میں ہمارے ہے۔ بلکہ منہ انکار کا پایا جائے علت ہے اسے علت اہل و شر
میں بھی تحقیق ہے۔ (۱) انکار جماعت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مجمل کر روزہ کی حالت میں ہمارے کو تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ انکار نہیں پایا گیا (۲) جس سے معلوم
ہو کہ اگر دوسرا کفار ہوتا ہے بلکہ تحقیق انکار پر مبنی ہے جو کہ اہل و شر ہے بھی ہوتا ہے۔ (۳) کفار و بھی جماعت کے ساتھ متعلق نہیں ہوگا بلکہ انکار کے ساتھ وابستہ ہوگا چاہے
میں دیر سے ہرگز (۴) یا وصف کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح حکم ہونے کا منکر کرنا۔ یعنی سائل نفس وصف کے وجود کو مانتے ہوئے اثبات حکم کے لئے اس کا
صالح علت ہونا تسلیم کرے۔ جیسے نام شافعی باکرہ پر اثبات ولایت کے حکم کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں کیونکہ باکرہ امر و دہل کے ساتھ زندگی گزارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ
مسانہ نکاح کے صالح ہے۔ اداقت ہے۔ بہرہ بری ہر ولایت ثابت ہوگی ہم کہتے ہیں کہ وصف بکارت اثبات ولایت کے حکم کے لئے علت بننے کا صالح نہیں۔ کیونکہ کسی دوسرے
عمل میں وصف بکارت کا یا شرکاء نہیں ہوتا ہے بلکہ شرکاء میں علت بننے کا صالح صغیر کی ہے (۵) اگر وصف ہے جس کا اثر ولایت میں ظاہر ہو چکا ہے۔

۱۔ قولہ دلی دے ضیف نسبت الی اربعہ کا یہ کشتہ دیر قندہ و اگر در بناسن علی بود مزیدہ ضعف کوئی نتیجہ لازم۔ ۲۔ قولہ مصلحت دلیل الی اسے کون الوصف علت
دو کہنا متفقہ فی الاول والآخر وطیرہ ۱۲۔ ۳۔ قولہ لا نسلم انہ الی۔ ان وصف منہ صغیر و حکم ہا تاثر قائم بین التاثر کیف یصیر حال اثبات حکم ۱۱۔ ۴۔ قولہ بل الصالح
ان اثبات الیہ ہر العنصر سرادکات بکرا او شیا ماد ثبت لہ تاثر فی موضع آخر او ترقین اسنیر ہا علی فی المصطوف ۱۲۔ ۵۔

وأما تجاسة البدن وإزالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج إلى النية بخلاف الكتاب لأنه ملوث في نفسه غير مطهر بطبيعته
فلذا يحتاج إلى النية وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد للمنافعة إلا للمنافعة فيه إشارة إلى أنه تجرى فيها للمنافعة وما
قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لأنها لا تحتل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب و
السنة والاجماع لأن هؤلاء الثلاثة لا تحتل المناقضة وفساد الوضع فكذا التأثير الثالث بها إما مثال ما ظهر أثره بالكتاب ما قلنا
في الخارج من غير السبيلين أنه نجس خارج فكان حدثا فان طولينا ببيان الأثر قلنا ظهر أثره في السبيلين بقوله تعالى
وجاء أحدكم من الخائط ومثال ما ظهر أثره بالسنة ما قلنا في سورسوا كن البيوت لنديس نجس قياسا على سورسوا كن البيوت
بطله الطواف فان طولينا تأثيره قلنا ثبت تأثيره بقوله عليه السلام إنها من الطوائف عليكم والطوائف ومثال ما ظهر أثره
بالاجماع ما قلنا بأنه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لأن فيه تفويت جنس بالمنفعة على الكمال فان طولينا ببيان تأثيره قلنا
إن حد السرقة شرع وأجر الامتلاء بالاجماع وفي تفويت جنس بالمنفعة اطلاق ثم إن فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة
وأما المناقضة فانها تنجس عليه ضرورة وإن لم تنجس عليها حقيقة ولإيه إشارة بقوله لكنه إذا تصورت مناقضة يجب دفعها بطرق أربعة -

وقد قلب العلة من وجه آخر غير الراجحين المذكورين وهو ضعف قولهم أي الشاذية في حق النواقل حيث لا يلزم بالشئ وعلا
تقضي بالافساد عندهم هذه العبادة لا يمضي في فاسدها أي اذا فسدت بنفسها من غير فساد بظهور الحدث من المصلحة لا يجب
اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسدت يجب فيه المضي طقها بعبادة فلا يكون بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم
بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه أي في النقل عمل النذر والشروع بالضرورة كما استوى عملهم في الوضوء
بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله الشافعي دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النقل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة
لاستواء النذر والشروع ويلزم من اللزوم بالشروع ان كان قلبا من هذه الحيثية ولما كان هذا القلب ضعيفا لانه مما اتي
بصريح نقيض المخصص اعني اللزوم بالشروع بل اتي بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف بثبوتها والافعال في الوضوء من
حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر في النقل من حيث كونه لازما بما يشي هذا عكسا أي شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا
لان العكس الحقيقي هو ما دلت على مسنده الاول كما يقال في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر
لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على ما سياتي لان ما يطرد وينعكس في ما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشئ
على خلاف مسنده الاول كان دافعا في القلب شبيها بالعكس ولما جعله عكسا ابتداء للفصول الاسلاف

ان ادرك قلب علة انما كان في وجهين احدهما ان يكون في طرف من طرفي العلة والآخر ان يكون في طرفي العلة
حيث كونه غير لازم بالشروع والشروع في النقل من حيث كونه لازما بما يشي هذا عكسا أي شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا
لان العكس الحقيقي هو ما دلت على مسنده الاول كما يقال في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر
لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على ما سياتي لان ما يطرد وينعكس في ما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشئ
على خلاف مسنده الاول كان دافعا في القلب شبيها بالعكس ولما جعله عكسا ابتداء للفصول الاسلاف

ان ادرك قلب علة انما كان في وجهين احدهما ان يكون في طرف من طرفي العلة والآخر ان يكون في طرفي العلة
حيث كونه غير لازم بالشروع والشروع في النقل من حيث كونه لازما بما يشي هذا عكسا أي شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا
لان العكس الحقيقي هو ما دلت على مسنده الاول كما يقال في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر
لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على ما سياتي لان ما يطرد وينعكس في ما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشئ
على خلاف مسنده الاول كان دافعا في القلب شبيها بالعكس ولما جعله عكسا ابتداء للفصول الاسلاف

لما قد ورد في بعض النسخ انما كان في وجهين احدهما ان يكون في طرف من طرفي العلة والآخر ان يكون في طرفي العلة
حيث كونه غير لازم بالشروع والشروع في النقل من حيث كونه لازما بما يشي هذا عكسا أي شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا
لان العكس الحقيقي هو ما دلت على مسنده الاول كما يقال في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر
لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على ما سياتي لان ما يطرد وينعكس في ما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشئ
على خلاف مسنده الاول كان دافعا في القلب شبيها بالعكس ولما جعله عكسا ابتداء للفصول الاسلاف

والثاني المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة ويسمى هذا في عرف المتأخرين معارضة بالغير وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع بان يقول للعرض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في القيس وله خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول منهما وذلك بان يذكرة دالة على نقيض حكم المعلن صريحا بلا زيادة ونقصان نظيرة ما اذا قل الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كسهم الخف او بزيادة هي تفسير وهذا هو القسم الثاني منها ونظيرة ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فنقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن يشك ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القياس ما قلنا في مسألة صوم رمضان بعد تعيينه ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي لزيادة هي تغيير وقد بينه بقوله وفيه نفي لما لم يشبته الاول او اثبات لما لم ينفى الاول لكن تحت المعارضة الاول فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لما لم يشبته الاول او اثبات لما لم ينفى الاول بكلمة او وكن الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطأ فاعش نشأ من تحريف الواو الى او-

(۲) معارضہ کی دوسری قسم معارضہ خالصہ ہے۔ یعنی اس میں مساند کے سنی ہیں۔ فی مساند کو اصطلاح میں اس کو معارضہ الخیر کہتے ہیں۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اول وہ معارضہ جو حکم شرع سے متعلق ہو۔ یعنی مساند پیش کوئے والا یہ دعویٰ کرے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل صحیحہ ہے جو کہ فرض میں متبادرات ثابت کر دے اور کہ خلاف حکم پر دلالت کرتی ہے۔ اس معارضہ کی الحکم کی پھر پانچ صورتیں ہیں۔ ان تمام صورتوں سے معارضہ پیش کیا درست اور غلط اصول میں مدوع ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا اور یہ معارضہ صحیح ہے خواہ مسئلہ کے حکم کی خدمت پر غرض زیادتی کے۔ یہ معارضہ فی اصل کی اصل صورت ہے یعنی معارضہ ایسی علت بنا کر جو بغیر کی ذریعہ کی اصل کے حکم کے سرخ نقیض پر دلالت کرے۔ اس کی نظیر امام شافعی کا یہ مسئلہ ہے کہ مساجد میں دھواں ایک گنا ہے۔ یہاں سے اصل معارضہ منسوخ کے اس میں بھی تلبیہ سنت برکی میں ہم بعد معارضہ کہتے ہیں کہ اگر کاسح کرنا دوسرے کاسح کے مشابہ ہے۔ اس لئے مسخ خلاف کی طرح اس میں بھی تلبیہ سنت نہیں ہوگی۔ یا حکم میں زیادتی کے ساتھ جو کہ بمنزہ تفسیر کے ہو۔ یہ معارضہ فی الحکم کی دوسری صورت ہے۔ مثلاً مثال مذکور میں اس طرح معارضہ پیش کریں کہ مسخ دوسرا کرنا ہے۔ اس لئے اس کی تکمیل کے بعد پھر تلبیہ سنتوں دہری کی قرآن قول میں یہ ہے نہ حد نہ کی مقلدہ پر صرف تکمیل کے بعد کی توبہ کو بٹھایا احمد و حقیقتہ منصوص کی تفسیر اور تفسیر ہے۔ زمین دوسری اصل سنت تلبیہ نہیں ہے بلکہ تکمیل فرض فی محلہ سنت ہے۔ اس میں استیجاب اس سے سنت تکمیل ادا پہنچاتی ہے اس لئے تلبیہ کی حاجت نہیں۔ بخلاف اصل کے منسوخ کے کہ ان میں مستطاب معارضہ فرض میں داخل ہے تو محل فرض میں تکرار اصل یعنی تلبیہ کے علاوہ تکمیل کی ادھ کوئی صحت نہیں۔ البتہ اس نظیر پر یہ اشکال وارد رہتا ہے کہ حقیقت میں یہ معارضہ خالصہ کی مثال نہیں ہے بلکہ یہی قسم کی مثال ہے جس میں مسئلہ کی علت اس کی دلیل ہونے کے بجائے معارضہ کی دلیل ہوتی ہے۔ چنانچہ صومر و صفحہ کے متین ہونے کے مسئلہ میں ہم نے جو توجیہ کی ہے یہ مسئلہ بھی اسی کے مشابہ ہے (معارضہ علی لڑکھہ فرماتے ہیں) اور معارضہ خالصہ کی اس صورت کی کوئی مثال مجھے نہیں ملی ہے۔ میان و زیادتی بمنزہ تفسیر کے ہو۔ اس کا صنف ہے مصنفؒ کے قولی "تفسیر ہو" پر یعنی حکم میں معارضہ ایسی زیادتی کے ساتھ ہو جو کہ مقصود کو بدل دے جس کو مصنفؒ نے ان الفاظ سے بیان کیا ہے۔ "وذا غایبک اس میں فنی جو حکمات کی جس کا دعویٰ مسئلہ نے نہیں کیا۔ یا اثبات ہے ایسی چیز کا جس کی فنی مسئلہ نے نہیں کی لیکن اسی کے فرض میں مسئلہ کے حکم کا معارضہ بھی پایا جاتا ہے۔" مصنفؒ کی اس جماعت میں "وفیہ" قول سابق "تفسیر ہو" سے حال ہے اور اس کی قید ہے۔ لہذا یہ عبارت حدیث کی تفسیر اور جو فنی صورت تفسیر مسئلہ ہے اور یہی ضمیمہ توجیہ ہے اس مقام کی اور بعض متاخرین نے "او تفسیر ہو" کو معارضہ کی تفسیر صورت اور "ادویہ فنی" کو بجائے صرف داؤ کے لئے دیکھ کر جو فنی صورت قرار دی ہے لیکن یہ اس کی سخت غلطی ہے جو کہ داؤ کو آؤ سے خوف کرنے کا بنا پر ہوتی ہے۔

[illegible]

فنظیر القسم الثالث قولنا فی الیتمۃ انما صغیرۃ یولی علیہا ولایۃ الاکامہ کالتی لہا اب فقال الشافعی ہذہ صغیرۃ فلا یولی علیہا ولایۃ الاخوة قیاسا علی المال اذ لا ولایۃ للاخوة علی مال الصغیرۃ بالاتفاق فہذہ معارضة بزيادة فی تفسیر وھی قولنا بولایۃ الاخوة وفيہ لفی لہا لم یثبتہ الاول لانما اثبتنا فی التعلیل ولایۃ الاخوة بل مطلق الولایۃ حتی ینفی المعارض ایاہا لو لکن تحتہ معارضة للاول لانه اذا انتفعت ولایۃ الاخوة اتفی سائرہا اذ لا قائل بالفصل بین الآخر وغیرہ ونظیر القسم الرابع قولنا ان الکافر یملک ثرا والعبد المسلم لانه یملک بیعہ فیملک شراۃ کالمسلم فعارضہ اصحاب الشافعی وقالوا ان الکافر لہا مملک بیعہ وجب ان یتوی فیہ ابتداء ملک وبقائه کالمسلم لکنہ لا یملک القراء علی شرا بل یجب علیہ اخراجه عن ملکہ فکذلک لا یملک ابتداء ملکہ فی ہذہ المعارضة زیادۃ فی تفسیر وھی قولہ وجب ان یتوی وفيہ اثبات لہا لم ینفعہ الاول لانما اثبتنا الاستواء بین الابتداء والبقاء فی التعلیل حتی یثبتہ الخصم فی المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بین البیع والشرا ولکن تحتہ معارضة للاول لانه اذا اثبت الاستواء بین الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بین البیع والشرا فیصح البیع دون الشرا لانه یوجب ملک ابتداء یتصل بموضع النزاع من ہذا الوجه۔

پہر حال معارضہ کا تیسری صورت کی مثال تیسری ولایت کا کلام ہے کہ ہمارے نزدیک جس شرا ب زنا نہ ہونے سے اس کی ولایت محل تھی پس قیاس کے باب کے بعد میں دوسرے ادیان کے حسب ترتیب ولایت کا کلام کی ولایت حاصل ہوگی۔ اور شرا ب بلور و مدہ کہتے ہیں کہ یہ تیسری صورت اور بھائی کو بیوہ کا لہر با اتفاق ولایت محل نہیں ہوتی ہے اس قیاس کے کہ بھائی کو نکاح صغیر میں بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ قریب محمد صحت پر شرا اخری کی ولایت کے ساتھ ساتھ وراثت کی کیا گیا جس کی وجہ سے حکم اول میں تفسیر پہاچیا اور اس کے لہر اسی بات کی نفی کی گئی جس مسئلہ نے شرا ب میں کیا تھا کہ محمد نے بھائی کی ولایت نہایت جس کی تھی کہ ماضی اس کی نفی کرتا بلکہ مطلق ولایت ثابت کی ہے۔ لیکن اس میں حکم اول کا ساتھ نہ موجود ہے کہ بھائی کی ولایت کی نفی سے مطلق ولایت لازماً کی نفی بھی لازم آتی ہے اس لئے کہ بھائی اور بیوہ بھائی کے درمیان فصل کا کوئی نال نہیں ہے۔ اور ماضی کی تھی صورت کی مثال کا کر کا محمد صغیر کا سند ہے کہ ہمارے نزدیک کا کر محمد صغیر کے فوہ کی ولایت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ اتفاق اس کے فروخت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ مسلمان اگر محمد صغیر کو فروخت کا قیاس رکھتا ہے، لیکن شرا ب اس کے معارضہ میں کہتے ہیں کہ اگر بچہ کی بیوی کا مالک ہے۔ تو فروخت ہے کہ ابتداء ملک یعنی شرا اور بھائی کے یہ دونوں بھی کافر نہ تھے ہیں برابر ہیں جیسے مسلمان کے حق میں برابر ہیں۔ لیکن اہم دیکھتے ہیں کہ اگر محمد صغیر کی ملک پر قبو رہے کا شرا مالک نہیں ہے بلکہ اسے حکم شرع میں کیا جاتا ہے کہ جس طرح کو اپنی ملک سے غاصہ کر دے۔ نیز وہ ابتداء کے ملک یعنی شرا کا بھی مالک نہیں ہوگا۔ تو اس ساتھ میں حکم اول کی تفسیر کے ساتھ لازمی ہے۔ یعنی وجب ان یتوی لہا، کا قول جس میں اسی بات کا اثبات ہے جس کا مسئلہ نے نفی نہیں کی ہے کیونکہ ہم نے اپنی تعلیل میں ابتداء و بقاء کے مابین مساوات کی نفی نہیں کی ہے حتیٰ کہ محمد صغیر میں اس کے ثبات کا وہ ہے ہر۔ ہم نہ صرف بیع اور شرا کے دین برابر کو ثابت کیا ہے لیکن اس کے ضمن میں ہمارے حکم پر بھی معارضہ ہو جاتا ہے کیونکہ عرض نے جب ابتداء و بقاء میں مساوات ثابت کی تو بیع اور شرا میں فرق نکال دیا جس کے نتیجہ میں بیع صحت ہو گئی و کفر نہ ہو کہ یہ ابتداء ملک کا موجب ہے تو اس نتیجہ کے مطابق یہ معارضہ محل نزاع سے وابستہ ہو جائے گا۔

۱۵ قولہ فی عیبا عندہ المفسر کان الاول لا لہر بلو وخرج او غیر ہا علی عرف فی الحق۔

۱۶ قولہ کالمسلم ای کما ان المسلم یک بیع العبد المسلم فکذا شراۃ فکذا الکافر۔

۱۷ قولہ وجب ان یتوی فیہ ای فی الکافر ابتداء ملک ای حدیث ملک العبد المسلم کا فروغ و بقاء و لہ الاقرہ علی الملک۔

۱۸ قولہ وانما اثبتنا الاستواء بین البیع والشرا فکان بنائاً لہا لم یضرب لہا کون لہا حدیث مستند بوجہ النزاع فکون غاصۃ لکن یوجب صحۃ بان یقال ان تحتہ معارضة الخ۔

۱۹ قولہ فیصح البیع۔ ای بیع العبد المسلم وبن الشرا وان بقاء ملک الکافر فی العبد المسلم ممنوع بجا اتفاق تیسری و زیارہ من ملک البیع من مسلم او اطلاق او خود ملک و لہا استوی لہا ابتداء و بقاء فیمتنع لہا ابتداء فیصح شراۃ العبد المسلم ووجوب ابتداء ملک۔

انکار هذه القاعدة ههنا لان المعارضة في حلة الاصل هي المسماة بالمناقضة عندنا لان اتي السائل بعبارة يفترق بها الفرق بين
 اصل والفرض وهو قاسد عند الاكثر فاذا اتي السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة القاسدة فلا بد ان يذكر
 في الكلام بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بما دلت عليه من امثاله ما قال الشافعي في اعتناق الراعي العبد
 بدون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتناق تصرف من الواهن يلاقى حق للمؤمن بالا بطلان فكان باطلا كالبيع فمن جوز منا
 مناقضة قال في جوابه ان الاعتناق ليس كالبيع لان البيع يحتل الغنم والحق لا يحتله فلا يصح القياس وهذا الفرق هو
 لما روت في حلة العمل لان قائله يقول ان حلة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للغنم بعد وقوعه فهذا السؤال وان
 من مقبول لا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل للمناقضة لا يقبل منه فكان حقه ان نورد نحن على سبيل المنا
 قول لانسلم ان الاعتناق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة للمؤمن فيما يجوز فيه لا الابطال وانت في الاعتناق
 اصل اسلام لا يجوز فيه بعد ثبوته حتى لو اجاز المؤمن لا ينفذ اعتاقه عندك ولما فرغ عن بيان المعارضة بشرح
 بيان دفعها فقال واذا اقامت المعارضة مكان السبيل فيها الترجيح اى ترجيح احد المعارضين على الاخر
 حيث تندفع المعارضة.

معارضه کے مسئلہ میں مفارقت کے اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ اس میں کے بدل معاوضہ فی سلفہ ہی کا نام مفارقت ہے۔ کہ اگر سائل اپنے معاملہ میں ایسی علت پیش کرتا ہے
 کہ اس سے اصل اور فرض میں فرق ظاہر ہو جائے کہ فرق کا یہ اعتراض کثرت اہل اصول کے نزدیک فاسد ہے۔ یہی اگر سائل معاوضہ کے طرز پر کوئی اعتراض کرے تو اسے بھی فی نفسہ نہایت مقبول
 و مقبول ہے۔ تو اس کے عنوان کو بدل کر "ممانعة" کے الفاظ میں پیش کرنا چاہیے تاکہ یہ اعتراض اپنے بارے میں معاوضہ کے مقبول ہو جائے۔ مثلاً امام شافعی کا یہ قول کہ اگر زمین
 کا ایک ٹکڑا کو ایک اور ٹکڑے سے توہیناً نہ لیں تو یہ ایک ٹکڑا نہیں ہے بلکہ ایک ٹکڑا ہے۔ اس کا یہ حق ایسا تصرف ہے جس سے زمین کا حق باطل ہو جائے۔ اس کی بیع باطل
 نہ ہو۔ اختلاف نہیں ہے جو معاوضہ کو جائز رکھتے ہیں وہ اس کے جواب میں بولتے ہیں کہ اعتناق بیع کی مانند نہیں ہے۔ اس لئے کہ بیع تو نسخ کا اہل رکھتی ہے اور اعتناق میں نسخ کا
 نہ لگتا ہے۔ اس لئے ان میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں۔ یہ فرق درحقیقت اصل کی حلت میں معاوضہ کے بغیر نہ ہوتا ہے کہ وقوع بیع کے بعد
 باطل کا محتمل نسخ ہر نامی عدم جواز بیع کی حلت ہے تو یہ سوال اگرچہ بظاہر خود مقبول ہے لیکن جو کہ سائل نے اس کو مفارقت کے طرز پر پیش کیا ہے اس لئے یہ قابل قبول نہیں
 ہے۔ ہمارا یہ مناسب یہ ہے کہ اسے بطور ممانعت پیش کریں اور اس طرح کہیں کہیں اس بات میں بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اعتناق مثل بیع کے ہے۔ اس لئے کہ بیع ایسے تصرفات میں
 ہے جس کے انعقاد کے بعد نسخ جائز ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر زمین کی جائزیت پر موقوفہ ذاتی ہے (مترقبہ) یا حق انعقاد بیع کو باطل نہیں کرتا ہے۔ اور حق ان تصرفات میں سے ہے
 ان کے ثابت ہونے کے بعد نسخ جائز نہیں۔ اسلام تو ان کے تصرف حق کو الگ سے باطل کر دے ہے جو حق کہ مترقبہ اگر اجازت بھی دے تب بھی تمہارے نزدیک
 وہ با حق نافذ نہیں ہوگا اسی سے لازم آتا ہے کہ بیع میں اصل کا حکم بدل جائے۔ وهو باطل) مصنف جبکہ معاوضہ کی تفصیلات سے فارغ ہو چکے تو اب اس کے دفع کے بیان کا
 ہے کہ مفارقت ہے۔ چنانچہ کہا۔ اور جب معاوضہ قائم ہو جائے تو اس سے چھٹکے کا رستہ ترجیح ہے۔ یہی دونوں محاذوں میں سے ایک کو دوسرے پر اس طرح
 ترجیح دینا کہ معاوضہ دفع ہو جائے۔

تو ترجیح یہاں فرق الفاظ سے نہیں بلکہ اصل حکم سے ہے۔ کہ اگر معاوضہ موجود نہ ہو تو اصل حکم مانع ہے۔ اور یہی فرق مترقبہ کے لئے قرار دیا۔ معاوضہ مترقبہ کے لئے مانع ہے۔ ان الفاظ سے
 مترقبہ کے لئے قرار دیا۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳

فان لم یأت السبب الترجیح صلا منقطعاً وان یأت له فکما نزل ان یعارضه بترجیح آخر وهذا حکم المعارضة فی القیاس
 واما المعارضة فی التعلیلات فقد مضی بیانها وهو عبارة عن فضل احد المثلین علی الآخر وصفاً ای بیان فضل احد المثلین
 ولا یكون تعریفاً للرجحان لا للترجیح ومعنی قوله وصفان لا یكون ذلك الشئ الذی یقر به الترجیح دلیلاً مستقلاً بنفسه بل
 یكون وصفاً للذات غیر قائم بنفسه ولهذا یتروحم شهادة الحادل علی شهادة الفاسق ولا یتروحم شهادة اربعة علی شهادة شاة
 حتی لا یتروحم القیاس علی قیاس یعارضه بقیاس آخر ثالث یؤیدہ لانہ یصیر کأن فی جانب قیاساً فی جانب قیاسین وکذا
 الحدیث لا یتروحم علی حدیث یعارضه بحدیث ثالث یؤیدہ والکتاب لا یتروحم علی ایه تعارضه بالیه ثالثه تؤیدہ وانما
 یتروحم کل واحد من القیاس والحدیث والکتاب بطرفه فیکون الاستحسان الصحیح (الاثم مقدماً علی القیاس) علی
 الفاسد الاثر والحدیث الذی هو مشہور ومقدم علی خبر الواحد والکتاب الذی هو محکم قطعی مقدم علی ما هو ظنی وکل
 صاحب الجراحات لا یتروحم علی صاحب جراحة واحدة فان جرح رجل جراحة واحدة وجرحه اخصر
 جراحات متعدد ومات المجرع بها کانت الدیة بین الجارحین سواء بخلاف ما اذا کان جراحة احدهما اقوی من
 الاخر اذ یلزم الموت الیه بان قطع واحد یدرجل والاخر جرحه یقتله کان القاتل هو الجازا اذ لا یتصور الانسان بدون
 الرقبة ویصور بدون الید۔

کوستل ای دلیل کا کافیہ ترجیح پیش کر کے تو رہا ہے قابل کے لئے منقطع الاول سے جو اشارہ کا اور اگر ہم ترجیح پیش کر کے تو پھر سائل کو یہ کہہ دے کہ ہم ترجیح
 پیش کر کے اس کا ساتھ کر کے واضح ہے کہ قیاسی دلیل میں مدارج کو دفع کرنے کا طریقہ ہے اور قیاس کے دہان میں مدارج کو دفع کرنے کے طریقہ کا بیان (بحث الثانی میں)
 گذشتہ کا ہے اور ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر کسی خاص وصف سے تفضیل دینا کہ ایساں وصف کی عبارت "افضل احد المثلین"
 میں مصنف محذوف ہے یعنی "بیان فضل احد المثلین" یہ حدیث قرینہ رحمان کی ہوتی ہے۔ ترجمہ: "یعنی شہادت رحمان (کا) ایک نہیں ہوگی۔ اور مصنف کا قول "وصفہ
 سے مراد یہ ہے کہ جس بات سے ترجیح دی جا رہی ہو وہ مستقل دلیل دہر کہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے ساتھ ہو کر رہی جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ قاسق کی شہادت پر
 اور صف عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے اور چار آدمی کی شہادت اکثریت دلیل کی بنا پر اور آدمی کی شہادت قابل ترجیح نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ایک قیاس کو ترجیح نہیں دی جائے گی
 اس کے ساتھ ساتھ "اور تیسرے" کسی قیاس کی وجہ سے جو پہلے قیاس کا حریف ہے۔ دیکھو کہ اس صورت میں ایک جانب قیاس ہے اور دوسری جانب وہ قیاس نہیں جس سے دلیل
 میں توازن نہ تھا مگر وہ صف مرتفع نہیں پایا گیا۔ "یہاں اصل حدیث کہ ہے: "کس کی صف میں کسی غیر کی کسی خصوصیت کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔" اور کتاب کا بھی ہر کس کی
 صاف تبت پر یہ ایک عوایت کی بنا پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ بلکہ ترجیح حاصل ہوگی۔ قیاس حدیث اور کتاب میں سے ہر ایک کو بہت حق سے جو خود اس میں موجود ہو
 لہذا ایسا استحسان جس کی تاخیر صحیح ہے وہ مانع ہوگا اس قیاس کا جو اس کی تاخیر کا ہے۔ حدیث میں سے راجح ہوگی غیر واحد ہے۔ اور کتاب میں سے تبت جس کا مفہوم علم اور
 قطعی ہے راجح ہوگی اس آیت پر جس کا مفہوم ظاہر ہے: "اکابر چند ذمہ لگاتے دے کر ترجیح نہیں ہوگی ایک ذمہ لگاتے دے کر۔ مثلاً کسی کو ایک شخص نے ایک ہی ذمہ لگایا اور دوسرے
 نے متعدد ذمہ لگائے ہیں کے نتیجے میں وہ بھی مر گیا تو دیت دونوں پر پڑے نہ ہوگی کہ کسی کو ایک کا ذمہ دوسرے کے ساتھ ہی ہو گیا اور ایک کو تو سب کی نسبت اس کی طرف
 ہوگی۔ مثلاً ایک نے کسی کا مال کا اور دوسرے نے اس کی گردن کا اور دوسرے کو گردن لگاتے دے کر کسی کو کھانے کا۔ کیونکہ بزرگوں کے آدمی ذمہ نہیں دے سکتے ہیں۔ اور
 ائمہ کے بغیر نہ رہتا ہے۔

لے قراری بیان از تحصیل ہذا بیان ظن فی التجرہ بالنسبہ الا تجزہ طلیل کا ترجمہ بیان از تحصیل ہذا بیان ظن فی التجرہ بالنسبہ الا تجزہ طلیل کا ترجمہ بیان از تحصیل ہذا بیان ظن فی التجرہ بالنسبہ الا تجزہ طلیل کا ترجمہ
 ارفع ان للمناف فی الکلام محذوف لے قراری لا یتروحم القیاس لے ظن القیاسین والیہ بیان عن اربعین مساویان فی امانۃ الحكم لقیاس وحدیث اوکیہ وقیل ان الحدیثین اذا
 تاکا احدهما بالآخر بان یفسد باب ما یؤیدہ رحمان علی حدیث یعارضہ کما یؤیدہ فی کل قولی ورجح الترجیح فی الحقیقۃ لہذا نظر قولہ دلیل وانظر ان بنہا دلیلیں ۳۷۔ لے قراری کا
 حدیث بین الجارحین سواء ای علی ما قلنا تھا انہ ان جرحہ الرقیص قصص ہذا اذ کانت المجرع من القصص ان یقبل التجزی ۳۷۔

يؤاد ان يبين حكم تعارض الترجيعيين فقال واذا تعارض ضمريا ترجيع كما تعارض اصل القياسيين كان الترجيعان
لذات احق منه في الحال اى من الترجيعان الحاصل في الحال لان المال قائمة بالذات تابعة لها في الوجود ولا ظهور
لهم في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشئ تفريغ على القاعدة المذكورة وذلك بان اذ اغصب رجل
او رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع عند تاسحق المالك عن الشاة ويضم قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضميا
لهم فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان ياخذها المالك ويضمه النقصان وان نظر الى ان الطبخ
شئ كما ان الغاصب ينبغي ان ياخذها الغاصب ويضم من القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان
منفعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هانكة من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب
الصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر في ظاهر الحال
كس اذا كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي واثار اليه المصنف بقوله وقال الشافعي صاحب
اصل وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له بخلاف الشافعي على ظاهره وجرىنا على الدقة ولما لم
يبيان الترجيعات الصحيحة شرع في القاسدة فقال والترجيع بغلبة الاشياء وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عدنا
لما ذهب الى صحة كل منها الا ما ذهب اليه الشافعي

پہلے درجہ میں اگر تالیف ذات پہلے تو کیا حکم ہوگا؟ مصنف جب اس کی وضاحت کر چکا ہے تو چنانچہ فرمایا: "ووجب ترجیح کی دو وجوہ ہیں: تھارویں واقع ہو یا مثلاً قیاس کے دو اصل
 کے تقابلاً معلوم کیا جائے یا ترجمہ و بلاغات دلی ہو اور وہ وہ ترجیح کا زیادہ مستحق ہے اس وجہ سے جو وصف میں ہو یا یعنی جو درجہ ترجیح حاصل ہو وصف میں ہو مگر جو وصف تر
 کات کے ساتھ منظم ہے اور اس کے تابع ہے یا اپنے درجہ میں۔ اور دوسرے کے متبادلوں میں تابع کا زیادہ بڑی ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ایک کا حق دوسرے سے مستقل ہو جاتا ہے یا کہ اسے یا
 بیان لینے سے یا یہ ترجیح ہے نہ کہ متاخر ہو۔ یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کی کبریٰ حسب کلام پھر اسے ذکر کر کے پکایا یا جو بیان کیا تو ہمارے نزدیک ملک کا حق اس کبریٰ سے منتقل
 ہوا ہے گا۔ اور غاصب خاص میں ہوگا اس کی قیمت کا ملک کے لئے کہ کچھ ہو میں ترجیح کی دو وجوہ ہیں تھارویں ہے اگر اس بات پر نظر کیا جائے کہ مال کبریٰ ملک کی حق تو مناسب معلوم ہوتا ہے
 اور ثانی ہوتی ہوئی کبریٰ کے لئے اور غاصب کو نقصان کا ضامن بنائے۔ مال اگر غاصب کے ہونے اور جو ہونے پر نظر ڈالی جائے اگر اس نے کچھ کا یہ ایک قیمتی صفت کا اضافہ کیا ہے اور
 مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غاصب ہی اس کبریٰ کی ہوتی ہوئی کبریٰ کے لئے اور ملک کو کبریٰ کی قیمت دیا کر دے۔ لیکن اگر کوئی سے معلوم ہوتا ہے کہ حق ملک کی رعایت کے مقابلہ میں غاصب کے حق
 کا حمایت کرنا زیادہ راجح ہے یا کہ اگر غاصب کی صفت (اور اضافہ داخل ہو کر) اس سے بڑا کامل ہے اور کچھ کا بعض وجوہ سے فنا ہو چکی ہے۔ تو ملک کا حق میں کبریٰ میں سے دو ثابت
 ہوا اور نہ دو وجوہ ثابت نہیں اور پکا ہے کہ صفت میں غاصب کا حق زیادہ تیسرا ہے کل اچھے ثابت ہے۔ اس نکتہ نظر سے غاصب کی صفت بجز ذات ہے اور عینہ منزلاً وصف ہے۔
 اگرچہ بظاہر حال اس کے جس معلوم ہوتا ہے کہ کبریٰ کا اچھا حق اور ملک کو تیار کرنا اس کے لئے وصف ہے جیسے کلام شافعی کا نہ موجب ہے چنانچہ مصنف نے اس کی طرف اشارہ کیا اپنے
 میں کہ توں میں۔ اور فرمایا کلام شافعی نے صاحب اہل لہجہ ملک زیادہ مستحق ہے کیونکہ غاصب کی صفت، مصنوعہ (یعنی بزرگا) کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تالیف ہے۔ تو تمام شافعی
 کے ظاہر پر عمل کیا اور احواف نے مسئلہ کی باریکی پر عمل کیا۔ مصنف صبح وجوہ ترجیح کے بیان سے خبردار ہو کر اب غاصب و ترجمہ کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا: "وہ اللہ
 ترجیح دینا کثرت شافعی بہت، و علیہ وصف اور قلت احواف سے ہمارے نزدیک غاصب ہے۔ لیکن کلام شافعی نے ہاتھ یوں میں سے ہر ایک سے ترجیح دینے کو صحیح قرار دیا ہے۔"

سنة قوله ويطهرها الخ. انما يريد به ان لا يذبح صاحب الماشاة ولم يشر اخذ استوكب من دم كرم لا يذبح من صاحب من فدية من يتقون ثم جعل حق المالك لكن المالك مخير في شاء نظر
الى جهة المالك فغضن الماصب القيمة وان شاء لاحل الى جهة قيام المالك فاختار كذا في حق الماصب المتقون كذا في حق الماصب المتقون كذا في حق الماصب المتقون كذا في حق الماصب المتقون
ل وجه الانباء باقية على الوجه الذي حدثت بالغير وبما المراد بالقيام بالذات نفس المراد بالقيام بالذات نفس المراد بالقيام بالذات نفس المراد بالقيام بالذات نفس المراد بالقيام بالذات
سنة قوله وجريان على علة ان التسمية لا تجعل حق صاحب الماشاة في ذبحه ثم يذبح من كل وجه وحق صاحب الماشاة في ذبحه ثم يذبح من كل وجه وحق صاحب الماشاة في ذبحه ثم يذبح من كل وجه
الذبح اي الماصب فاقبل ١٢ - ٩

وہواریجۃ اقتدار لاندہ اما ان ینتقل من علة الى علة اخرى لانتفاء الاولى كما اذا اعلل في الصبي المودع ما لا انفسه اذا
استتمت الورقة لا يصحمن لاندہ مسلط علی الاستعلاء من جانب المودع فان قال السائل لا تسلم انه مسلط علی الاستعلاء
لی علی الحفظ ینتقل المعلن الی علة اخرى یثبت بها العلة الاولى اعنی التسلیط علی الاستعلاء لک البتة او ینتقل من حکم
فی حکم اخر بالعلة الاولى كما اذا اعلل علی جواز اعتاق المکاتب الذی لم یؤد شیئا من بدل الکتابۃ عن الکفارة بان الکتابۃ عقد
معاوضۃ محتمل الفسخ بالا قالة او فجزء المکاتب عن الاداء فلا یمنع الصوف الی الکفارة فان قال الخصم انا قائل ایضا بموجبه اذا
عندی عقد الکتابۃ لا یمنع الصوف الی الکفارة واما المانع هو نقصان تمکن فی الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد
بسبب الکتابۃ فحینئذ ینتقل المعلن من حکم الی حکم اخر العلة المذكور و یقول هذا العقد لا یوجب نقصانا مانعا من
الرق اذ لو کان کذلک لما جاز فسخه لان نقصانه اما یثبت بثبوت الحرۃ من وجه والحرۃ من وجه لا یحتمل الفسخ فقد
اثبت للعقل بالعلة الاولى اعنی احوال الکتابۃ لفسخ الحکم الاخر وهو عدم ایجاب نقصان مانع من الرق او ینتقل الی حکم
اخر وعلة اخرى كما فی المسألة البذلک کما یصح من بعضنا الخاقانی السائل ان عندی هذا العقد لا یمنع من التکفیر بل المانع
فقدان الرق یقول المعلن هذا عقد معاوضۃ بین العباد کما سائر العقود فوجب ان لا یوجب نقصانا فی الرق مثله فلهذا
انتقل الی حکم اخر وعلة اخرى كما ترى.

اس انتقال کی چار صورتیں ہیں : (۱) یا تو وہ ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو جائے کہ اس کے ذریعہ پہلی علت کو ثابت کر کے ثابہ کیا جائے یا پہلے کے پاس مال لمانت رکھنے کے
مصلحت سے اس سے اس طرح علت بیان کرے کہ اگرچہ مال لمانت ہو یا فسخ کر کے تو وہ مانع نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ تو لمانت رکھنے والے ہی کی طرف سے اس کے ہاک کو نہ پر مسلط
اور لمانت یافتہ تھا جس پر بعض کی جانب سے اگر یقین طرد ہو کر ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ اصل ہاک کرنے پر مسلط تھا۔ بلکہ اس کو تو حقیقتاً لاندہ دار بنایا گیا تھا۔ تو اصل دوسری
ایسی ایک علت کی طرف منتقل ہوا جس سے پہلی علت یعنی تسلط علی الاستعلاء کو محض ہاک کے تحت پر ثابت ہو جائے۔ (مثلاً یہ کہ اس شخص سے اسے حلف کیا گیا کہ صلاحیت نہیں
ہو سکتے تھے اس کے پاس لمانت رکھنا گویا اپنے مال کو برادری کے حوالہ کرنا ہے۔ (۲) یا یہ حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو اور علت دوسری اس سے جو پہلے بتائی تھی یا مثلاً اپنے ایسے
عہد کتاب کو جس نے اب تک کچھ بھی بدل کتابت اور لکھا ہو، کنڈا میں آزاد کرنا جائز ہونے پر یہ علت بیان کرے کہ یہ ایسا ایک عقد معاوضہ ہے جو لمانت سے بدل کتابت کی ادائیگی
سے ماخوذ ہونے پر فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا اسے کنڈا کے معرف میں وانا جائز ہوگا جس پر اگر مقرر ہو جائے کہ ہم بھی تو اس قلیل کے موجب کے قائل ہیں کہ مکاتیب کو کنڈا میں
آزاد کرنے سے فسخ عقد کتابت مانع نہیں ہے۔ بلکہ عقد کتابت کی جگہ سے اس غلام کی خدائی میں جو نقصان پیدا ہو گیا ہے وہی مانع ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے غلام آزادی
کا حق بن گیا ہے۔ تو مسلط ہی حکم سے بدل کر کے علت سابقہ سے دوسرے ایک حکم ثابت کرنے کی طرف متوجہ ہوا جسے اس کے کہ عقد کتابت غلام کی غلامی سے ایسے نقصان کا موجب
نہیں ہے جو کنڈا میں آزاد کرنے سے مانع ہو۔ کیونکہ اگر ایسے نقصان کا موجب ہوتا تو اس وقت تک اسے آزاد کرنا منع ہوتا جس وقت تک نقصان کے منہ پر میں کہیں وجہ حریت ثابت ہو جائے
اور حریت کسی لحاظ سے بھی ثابت ہو فسخ کا احتمال نہیں رہتی ہے۔ تو دیکھو مسلط نے پہلی علت یعنی عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے اس سے دوسرے ایک حکم کو ثابت کر دیا کہ وہ رقیبت
میں ایسے نقصان کا موجب نہیں ہے جو کنڈا میں آزاد کرنے سے مانع ہو (۳) یا دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف منتقل ہو جیسا کہ اماند کو یہ مسئلہ میں جبکہ مقرر ہے کہ ہم نہیں
کہتے کہ نفسی عقد کنڈا میں آزاد کرنے سے مانع ہے بلکہ رقیبت (خدائی) کا نقصان مانع ہے تو اس کے جواب میں مسلط دوسری علت بتاتے کہ یہ عقد کتابت بھی بندوں کے درمیان
دوسرے عقود مثلاً بیع العبد یا بیع الاشرط یا جارة العبد کی طرح ایک عقد ہے لہذا جس طرح دوسرے عقود موجب نقصان رقیبت نہیں ہے اسی طرح عقد کتابت بھی موجب
نقصان نہیں ہوگا۔ اس تفسیل میں حکم بھی بدل گیا اور علت بھی بدل گئی۔

لے قولہ علة اخرى و ہواریجۃ اقتدار لاندہ اما ان ینتقل من علة الى علة اخرى لانتفاء الاولى كما اذا اعلل في الصبي المودع ما لا انفسه اذا

تہ قولہ من حکم الی حکم اخر ویشترک ان یکون ہذا الحکم اخر المتعلق بہ قول فی ثبوت مفسرہ اصل ۱۱۰۰ قہ بان کتابۃ عقد معاوضۃ مانع نہیں یعنی نقد اور ایک رقبۃ و ہذا متعلق بقول
من ۱۱۰۰ قہ تو کہ اصل نسخ بان لاندہ ای علة اخرى بخلاف عقد بیع العبد و بیع الاشرط و بیع جارة العبد کی طرح ایک عقد ہے لہذا جس طرح دوسرے عقود موجب نقصان رقیبت نہیں ہے اسی طرح عقد کتابت بھی موجب

او منتقل من علة الى علة اخرى لا ثبات للحکم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم یجد له نظیر فی المسائل الشرعیة
لهذا اقال وهذا الوجه صحیح الا الرابع لان الانتقال هنا یجوز لیکون معطاه البحث فی مجلس المناظر ولا یتیم ذلك
الرابع لان العلة غیر منتهية فی نفس الامر فلو جازنا الانتقال الى العلة لاجل الحکم الاول بعینه لتسلسل الى ما لا
یتناهی ثم اورد علی هذا ان ابراهیم علیہ السلام قد انتقل الى علة اخرى لا ثبات للحکم الاول حيث حاده غرور
اللین لا ثبات الاله فقال ابراهیم ربی الذی یحیی ویمیت قال غرور انا حی و امیت فامر باطلاق احد المسجونین
وقتل الاخر فانتقل ابراهیم لا ثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله یأتی بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب
فبیت غرور وسکت فاجاب المصنف عنه بقوله ومحااجة الخلیل مع اللین لیست من هذا القبیل لان المجلة الاولى
كانت لازمة حقة ولكن لم یفهم اللین مرادها فاسأغ الخلیل ان یقول هذا الیس باحیاء فلاماته بل اطلاق و قتل و حیات
ان قیت الحی بقض الروح من غیر الله ونحی للرقی باعادة الحیة فیهم الا ان انتقل دفعا لا اشتباه من الجهل فانهم كانوا
اصحاب الظواهر لا یتأملون فی حقائق المعانی الدقیقة فظم الیها المجلة الظاهرة بلا اشتباه لیسقط مجلس المناظر
و یعترفون بالجهل۔

۱۱) یا حکم اول ثابت کہنے کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو سکتی ثابت کرنا پیش نظر ہو دیکھیں مسائل شرعیہ میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ ۱۲) ہمارے
مصلحت کے لئے فرمایا یہ تمام وجوہ انتقال صحیح ہی سوائے چوتھی وجہ سے۔ دیکھ کر دوسرے حکم کی طرف منتقل ہوتا اس لئے جائز دیکھا گیا کہ مجلس مناظرہ میں یہ بحث ختم ہو جائے۔
چوتھی صورت صحیح ان لفظ سے یہ بات پوری نہیں ہوتی کیونکہ نفس الامری میں علی کی کوئی انتہا نہیں۔ پس اگر یہ حکم اول کے اثبات کے لئے دوسری علتوں کی طرف
منتقل ہوئے کہ ہم جائز دیکھیں تو ایک تسلسلہ ظہری قائم رہے گا اور بحث کسی ختم نہ ہو گی۔

اس ایک اعتراض قدر ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے غرور لین کے سامنے جب دعوہ بارگشتی پر حجت قائم کی تو اس حکم کے اثبات کے لئے ایک علت سے دوسری
علت کی طرف آپ منتقل ہوئے۔ چنانچہ صورت ابراہیم علیہ السلام نے اولاً دلیل پیش کی تو یہ دیکھا کہ جو زندہ نہ کرے اور نہ کرے وہ اس پر غرور نہ کرے۔ یہی وجہ تھا کہ اولاً اس کا
قول اور اس دعوے کے اثبات کے لئے دو قیود پڑے۔ ایک کہ زندہ ہو کر نہ دے اور دوسرے کہ قتل کر کے نہ دے یا جس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے دعوے
اثبات کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہوئے اور فرمایا "جستہ شدہ قاتل ہے سوئی کو خرق سے اہل نہ دے اس کو مغرب کی طرف سے" تب حیران ہو گیا غرور و جواب ہوا۔

مصنف نے اس کا جواب دیا اپنے ان قول سے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا دعوہ غرور لین کے سامنے اس قیود سے نہیں ہے کیونکہ آپ کی پہلی دلیل حق اور سچی ہے۔ لیکن
معاون نے اس کی مراد یہ کہ نہیں بھی تو اس پر صورت ابراہیم علیہ السلام کے لفظ "لما حکم قاتل کر کے نہ دے" کو دیکھا اس کا نام زندہ کرنا اور نہ کرنا نہیں ہے بلکہ یہ قیود ہے پھر زندہ اور قتل
کرنا ہوا۔ اگر تحقیق یہ ہوتا ہے اور ہمارے قول عام ہے پھر اگر کسی ایک کے لئے کہ غیر نفس زندہ کر کے نہ دے اور مردوں میں حیات دے کہ ان کو زندہ کر دے۔
لیکن جہاں اس کا دعوہ کے اشتہار و رد کرنے کی طرف سے آپ نے اس دلیل ہی کو چھوڑ دیا ہے کہ غرور و لین کے سامنے سب ظاہر یہ ہے کہ۔ دقیق حقائق کو سمجھنے کی اس میں کوتاہی
ہی نہیں تھی۔ اس لئے دوسری ایک واضح دلیل آپ نے پیش کر دیا جس میں کسی قسم کا اشتہار نہ تھا۔ تاکہ مجلس مناظرہ ختم ہو جائے اور وہ اپنے حجت کے اعتراف کر کے مجبور ہو جائیں۔

۱۳) قول میرزا بن الحسن القزق اثبات معتبر بعدہ غم یخرج عما اترجم ۱۴) قول قتال بن علی بن ابراہیم اثبات ربوبہ کلا و جلال ربی یہ غرور ۱۵) قول زبیر فی منہی ۱۶) سب
بہت بہت درہشت مجہول و ہذا الفصح جابر شد و تحیران ۱۷) قول صاحب المصنف ۱۸) دیکھیں صاحب منہ بان قول الخلیل مسلوۃ اللہ علیہ ربی الذی یحیی ویمیت لیس
استدلال علی غرور یہ غرور بل ہو دعوے و دلیل علی غرور یہ وثبات قیود علیہ السلام فان عشا یا قی بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب لیس بہت
بانتقال من حجة الى حجة اخرى قائل ۱۹) قول و محاجة الخلیل علیہ السلام مع اللین و الصوب و محاجة الخلیل و اللین کذا قائل ۲۰) قول لازمة حق طے
لازمة و رسالة من الخلق و المصادقة الحق عارض بہا غرور ۲۱) قول ضاع فی منہی ۲۲) قول صاحب المصنف و محاجة الخلیل و اللین کذا قائل ۲۳) قول لازمة حق طے
۲۴) قول ہذا ای اطلاق احد المسجونین و قتل الاخر۔

عقوبات قاصدة مثل حروان الميراث بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا اقصا منه و
 لهذا يجوز به الصبي وحقوقه دائمة بينهما اي بين العباد والحقبة كالكفارات فان فيها معنى العباد من حيث انهما
 تؤدي بالصوم والاعتق والاطعام والكسوة ومعنى الحقبة من حيث انهما لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال
 لخدمة صدرت عن العباد وعبادة فيها معنى للمؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانهما في اصلها عبادة ملحقة
 بالزكاة ولم يشرط لها الاغناء ولكن فيها معنى للمؤنة ولهذا تعجب عن يمينه وينطق عليه كنفسه واولاده الصغار
 وعبيد المملوكين فانه لهما منهم بالنفقة والولاية يجب ان يمولهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى
 للعبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها واول لم يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه واحالها
 بيد اخوه ولكن فيها معنى للعبادة وهو انه يصرف مصارف الزكاة ولا يجب الا على المسلم فحمل فعلمهم المزارعة على
 سبب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى للعقوبة كالمخارج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والاسترداها
 لسلطان منه واحالها بيد اخوه ولكن فيه معنى للعقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا
 ونبلوا الاخرة وراوا ظهورهم وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق به متاع العبد شئ منه حتى يجب عليه
 ادائه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولي اخذه وقسمته من كان خليفته في الارض وهو السلطان .

الخمس الغنائم والمعادن فإن الجهاد حق الله فينبغي أن يكون المصائب به وهو الغنيمه كلها لله تعالى لكن اوجب اربعين
اخماسه للغانمين منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا الملوك فانما اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة
والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى اخل للواجد او للمالك الاربعة اخماسه منه وفضلا وحقوق من
العباد كبذل المتلفات والمقصوبات وغيرها من الدية ومالك البنيخ والثمن ومالك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اى جنسها
سواء كان حق الله او للعبد لا المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التقدم فالايان اصلها
التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستقدا اخلافا عن التصديق في حق احكام الدين
بان يقوم الاقرار مقامه في حق ترتيب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار
ان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اى اداء الصغير الايمان حتى يجعل
مسما بالاسلام احد الابوين ويجرى عليه احكامه بالميراث وصلاة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا
عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام
في الصلاة عليه بحكم التبعية وليس هذا اخلافا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على
البعض وكذا تلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بالاخلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى
يرتفع المحدث بالتيمم فنثبت به اباحة الصلاة الى غاية وجود الماء -

وعند الشافعي ضروري اي لا يرتفع به الحدث اصاله طعن يلزم الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز تيمم واحد صلاتان مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخرتها استدراك من قوله - هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلاف بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة والابن يوسف لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فممسحوا بتراب你们的 خفاف من الماء وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم لاصلين من الماء والتراب لا بين المؤثرين لان الله تعالى امر اولاً بالوضوء بقوله فاعسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتبني عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسألة امامية المتيمم المتروك تيمم لانه يجوز عند الشافعي فان التراب وان كان خلفه عن الماء لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احداهما بالآخر اهما كان ولا يجوز عند محمد وزفر لان التيمم لما كان خلفاً عن الوضوء كان التيمم خلفاً عن المتوضى فلا يجوز الاقتداء به الا بالضعف والخلاف لا تثبت الا بالنص او دلالة فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشروطه اي شرط كونه خلفاً عن الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقد الاصل او لا فيصح الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجوداً بنفسه فلا يصح الخلف ايضاً وتظهر هذه اي ثمة احتمال الاصل للوجود في يمين الغيوس والخلف على مس السوء فان في يمين الغيوس لا تحب الكفارة اذ لا يتصور البطل الذي هو الاصل فان لم يمان الماضى قد مات عن الخلف ولا قدسرة له عليه وفي الخلف على مس السوء يتصور البطل لان الاجزاء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضاً فمكن بحرق العادة ولكن العجز ظاهر في الحال فتحب الكفارة له -

۱۱ اودام شافعي کے نزدیک یہ طاعت مزید کا ہے ۔ یعنی تيمم سے صلیکے رکعت نہیں ہوتا ہے ۔ اس شخص پر رفع حاجت کی ضرورت سے نماز ہمارے ہوتی ہے ۔ اس کے ایک تيمم سے دو رکعت نماز ادا نہیں کر سکتا ہے بلکہ ہر رکعت کے لئے ایک تيمم کرنا واجب ہے ۔ اگلی جہاد میں مفسد اپنے قولے خدا الخلف عندنا مطلق کا کچھ مزید تفصیل بیان کرتے ہیں کہ " لیکن امام حنفیہ اور ابو یوسف کے نزدیک یہ قائم مقام پانی اور مٹی کے درمیان ہے دیکھ کر اللہ تعالیٰ نے فرمایا "یا اے محمد کہ اگر تم پانی دیکھو تو پاک مٹی سے تيمم کرو " جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مٹی پانی کا خلیفہ قرار پایا ہے " اودام محمد وزفر کے نزدیک (یعنی قائم مقامی) وضوء اور تيمم کے درمیان ہے ۔ یعنی ان دونوں طہارتوں کے درمیان جو حال ہوتا ہے پانی اور مٹی سے ۔ محمد ان مؤثرین (پانی اور مٹی) کے درمیان نہیں ہے ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول " فاعسلوا " کے ذریعہ اولاً وضوء کا حکم فرمایا پھر وضوء سے عاجز ہونے کے وقت تيمم کا حکم دیا جس سے تيمم کا خلیفہ وضوء ہونا ظاہر ہوتا ہے " اور مٹی ہے اگرچہ " یعنی ان اختلاف مذکورہ " تيمم کو نہ طہارت کے لئے وضوء کو نہ اولیٰ کی امامت کا مستند نہ کہ تيمم کے لئے دیکھ کر امامت و وصیت ہے بلکہ مٹی پانی کا خلیفہ نہیں ہے ۔ مگر تيمم وضوء کا خلیفہ نہیں ہے ۔ بلکہ دونوں (اولاً حدث اور حصول طہارت میں) بالکل برابر ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کی اقتداء دوسرے کے پیچھے جائز ہوگی ۔ لیکن امام محمد وزفر کے نزدیک (مستحق کی اقتداء تيمم کے پیچھے جائز نہیں ہے ۔ کیونکہ تيمم جبکہ وضوء کا خلیفہ ہوا تو تيمم خلیفہ ہوا مستحق کا (اور خلیفہ خلیفہ ہوتا ہے اس کے مقابل میں) لہذا ضعیف کے پیچھے اقتداء جائز ہوگی (نہ ان کے مقتدی علی الضعیف قاسم) " اور کسی حکم کا دوسرے کے خلیفہ ہونا صرف اس یا ملائحتی سے ثابت ہو سکتا ہے " مافی یا قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے ۔ جس طرح ان حکم ثابت نہیں ہوتا ہے ۔ اس کے در قیاس سے " اور شرط اس کی " یعنی خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ " فی الحال اصل مہدم ہو بشرطیکہ اس کا وجود ممکن ہو تاکہ سب حکم کا تحقق (اولاً اصل کے ساتھ) ہوا جاسکے " جس پر بنا کرتے ہوئے ضعیف کی طرف اس منتقل ہونا صحیح ہوگا لیکن اصل کا وجود اگر ممکن ہو " تو پھر اس سے کسی کا خلیفہ ہونا صحیح نہیں ہوگا " اس شرط کا نظام ہوگا " یعنی اصل کے تحقق (الوجود ہونے کی شرط) کا شرط ہوگا " یعنی غیور کو اقتداء تيمم پر مجبور نہیں کہ اسے اودام آسان چھوڑنے کی قسم کے مستثنیٰ ہیں کیونکہ اس کا خلیفہ واجب نہیں ہے ۔ کیونکہ کفارہ تخطیہ ہے اور یہاں قسم کا پورا کرنا ممکن نہیں جو کہیں کا اس کی قسم ہے اس نے کرنا دانا ہی قسم کہنے والے سے چھ گز چکا ہے ۔ جس پر جس کی کوئی قدرت و اختیار نہیں ہے ۔ بخلاف آسان چھوڑنے کی قسم کے کہ اس کا پورا کرنا (عقلاً) مقصور اور ممکن ہے کیونکہ انبیاء اور ان کے خلیفہ سلام سے قسمیں سنا کر تحقیق ہوتا ہے رہتا ہے ۔ دیکھو ان کے قسم سے بھی بلور غیور طاعت ممکن ہے لیکن (اوجود اس مکان عقلمانی کے) بقا ہر قسم کھالے والا فی الحال اپنی قسم پورا کر کے سے عاجز ہے اس لئے اس پر کفارہ واجب ہوگا ۔

۱۲ مقتدی علی اللہ اگرچہ مٹی پانی اور مٹی کے درمیان ہے لیکن امام محمد وزفر کے نزدیک (مستحق کی اقتداء تيمم کے پیچھے جائز نہیں ہے ۔ کیونکہ تيمم جبکہ وضوء کا خلیفہ ہوا تو تيمم خلیفہ ہوا مستحق کا (اور خلیفہ خلیفہ ہوتا ہے اس کے مقابل میں) لہذا ضعیف کے پیچھے اقتداء جائز ہوگی (نہ ان کے مقتدی علی الضعیف قاسم) " اور کسی حکم کا دوسرے کے خلیفہ ہونا صرف اس یا ملائحتی سے ثابت ہو سکتا ہے " مافی یا قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے ۔ جس طرح ان حکم ثابت نہیں ہوتا ہے ۔ اس کے در قیاس سے " اور شرط اس کی " یعنی خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ " فی الحال اصل مہدم ہو بشرطیکہ اس کا وجود ممکن ہو تاکہ سب حکم کا تحقق (اولاً اصل کے ساتھ) ہوا جاسکے " جس پر بنا کرتے ہوئے ضعیف کی طرف اس منتقل ہونا صحیح ہوگا لیکن اصل کا وجود اگر ممکن ہو " تو پھر اس سے کسی کا خلیفہ ہونا صحیح نہیں ہوگا " اس شرط کا نظام ہوگا " یعنی اصل کے تحقق (الوجود ہونے کی شرط) کا شرط ہوگا " یعنی غیور کو اقتداء تيمم پر مجبور نہیں کہ اسے اودام آسان چھوڑنے کی قسم کے مستثنیٰ ہیں کیونکہ اس کا خلیفہ واجب نہیں ہے ۔ کیونکہ کفارہ تخطیہ ہے اور یہاں قسم کا پورا کرنا ممکن نہیں جو کہیں کا اس کی قسم ہے اس نے کرنا دانا ہی قسم کہنے والے سے چھ گز چکا ہے ۔ جس پر جس کی کوئی قدرت و اختیار نہیں ہے ۔ بخلاف آسان چھوڑنے کی قسم کے کہ اس کا پورا کرنا (عقلاً) مقصور اور ممکن ہے کیونکہ انبیاء اور ان کے خلیفہ سلام سے قسمیں سنا کر تحقیق ہوتا ہے رہتا ہے ۔ دیکھو ان کے قسم سے بھی بلور غیور طاعت ممکن ہے لیکن (اوجود اس مکان عقلمانی کے) بقا ہر قسم کھالے والا فی الحال اپنی قسم پورا کر کے سے عاجز ہے اس لئے اس پر کفارہ واجب ہوگا ۔

۱۳ قولہ ثابت ہوا انی لان الملائکۃ لا یسبوا الی الخلفۃ لا یحتمل ان یثبت وجوب تيمم خلفہ و ہرشد علی ہارای لانا نقول لا یجمل خلفاً و لہذا یصح اللہ جل مع ہ

واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل وهو يتعلق به الاحكام فائدة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه في الجملة بخلاف العلة فانها اذا تعلية لا مفضية اليه بل ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك الى العلة ولا وجوده كما يضاف ذلك الى الشرط ولا يعقل فيه معنى العلة بل سببها له بحيث لا يكون له تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة لكن يخل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت مضافة الى السبب والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سياتي كدلالة انسان على مال انسان او نفسه ليسرقه او يقتله فانما سبب حقيقي السرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة له ولا تأثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تحتل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق المختار وقصده اذ لا يلزم ان من ولا يجد على فعل سوء يفعل المذلول البتة بل لعل الله يوفقه على تركه مع دلالته فان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة وعلى هذا ينبغي ان لا يضمن من سعى الى ساطان ظالم في حق احد بغير حق حتى خرمه مالا لانه صاحب سبب محض لكن افتر المتأخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السحابة فيه

متفقات احكام كالموت او دور في قسم ۱۱ شروع فعل كذا كذا تقسيم من معنى امر من كسالة احكام كالتقاضي ۱۲ جازع من تقسيم ۱۳ سبب حقيقي ۱۴ سبب حقيقي ۱۵ سبب حقيقي ۱۶ سبب حقيقي ۱۷ سبب حقيقي ۱۸ سبب حقيقي ۱۹ سبب حقيقي ۲۰ سبب حقيقي ۲۱ سبب حقيقي ۲۲ سبب حقيقي ۲۳ سبب حقيقي ۲۴ سبب حقيقي ۲۵ سبب حقيقي ۲۶ سبب حقيقي ۲۷ سبب حقيقي ۲۸ سبب حقيقي ۲۹ سبب حقيقي ۳۰ سبب حقيقي ۳۱ سبب حقيقي ۳۲ سبب حقيقي ۳۳ سبب حقيقي ۳۴ سبب حقيقي ۳۵ سبب حقيقي ۳۶ سبب حقيقي ۳۷ سبب حقيقي ۳۸ سبب حقيقي ۳۹ سبب حقيقي ۴۰ سبب حقيقي ۴۱ سبب حقيقي ۴۲ سبب حقيقي ۴۳ سبب حقيقي ۴۴ سبب حقيقي ۴۵ سبب حقيقي ۴۶ سبب حقيقي ۴۷ سبب حقيقي ۴۸ سبب حقيقي ۴۹ سبب حقيقي ۵۰ سبب حقيقي ۵۱ سبب حقيقي ۵۲ سبب حقيقي ۵۳ سبب حقيقي ۵۴ سبب حقيقي ۵۵ سبب حقيقي ۵۶ سبب حقيقي ۵۷ سبب حقيقي ۵۸ سبب حقيقي ۵۹ سبب حقيقي ۶۰ سبب حقيقي ۶۱ سبب حقيقي ۶۲ سبب حقيقي ۶۳ سبب حقيقي ۶۴ سبب حقيقي ۶۵ سبب حقيقي ۶۶ سبب حقيقي ۶۷ سبب حقيقي ۶۸ سبب حقيقي ۶۹ سبب حقيقي ۷۰ سبب حقيقي ۷۱ سبب حقيقي ۷۲ سبب حقيقي ۷۳ سبب حقيقي ۷۴ سبب حقيقي ۷۵ سبب حقيقي ۷۶ سبب حقيقي ۷۷ سبب حقيقي ۷۸ سبب حقيقي ۷۹ سبب حقيقي ۸۰ سبب حقيقي ۸۱ سبب حقيقي ۸۲ سبب حقيقي ۸۳ سبب حقيقي ۸۴ سبب حقيقي ۸۵ سبب حقيقي ۸۶ سبب حقيقي ۸۷ سبب حقيقي ۸۸ سبب حقيقي ۸۹ سبب حقيقي ۹۰ سبب حقيقي ۹۱ سبب حقيقي ۹۲ سبب حقيقي ۹۳ سبب حقيقي ۹۴ سبب حقيقي ۹۵ سبب حقيقي ۹۶ سبب حقيقي ۹۷ سبب حقيقي ۹۸ سبب حقيقي ۹۹ سبب حقيقي ۱۰۰ سبب حقيقي

۱۱ قوله او سببا في معنى العلة ۱۲ قوله او سببا في معنى العلة ۱۳ قوله او سببا في معنى العلة ۱۴ قوله او سببا في معنى العلة ۱۵ قوله او سببا في معنى العلة ۱۶ قوله او سببا في معنى العلة ۱۷ قوله او سببا في معنى العلة ۱۸ قوله او سببا في معنى العلة ۱۹ قوله او سببا في معنى العلة ۲۰ قوله او سببا في معنى العلة ۲۱ قوله او سببا في معنى العلة ۲۲ قوله او سببا في معنى العلة ۲۳ قوله او سببا في معنى العلة ۲۴ قوله او سببا في معنى العلة ۲۵ قوله او سببا في معنى العلة ۲۶ قوله او سببا في معنى العلة ۲۷ قوله او سببا في معنى العلة ۲۸ قوله او سببا في معنى العلة ۲۹ قوله او سببا في معنى العلة ۳۰ قوله او سببا في معنى العلة ۳۱ قوله او سببا في معنى العلة ۳۲ قوله او سببا في معنى العلة ۳۳ قوله او سببا في معنى العلة ۳۴ قوله او سببا في معنى العلة ۳۵ قوله او سببا في معنى العلة ۳۶ قوله او سببا في معنى العلة ۳۷ قوله او سببا في معنى العلة ۳۸ قوله او سببا في معنى العلة ۳۹ قوله او سببا في معنى العلة ۴۰ قوله او سببا في معنى العلة ۴۱ قوله او سببا في معنى العلة ۴۲ قوله او سببا في معنى العلة ۴۳ قوله او سببا في معنى العلة ۴۴ قوله او سببا في معنى العلة ۴۵ قوله او سببا في معنى العلة ۴۶ قوله او سببا في معنى العلة ۴۷ قوله او سببا في معنى العلة ۴۸ قوله او سببا في معنى العلة ۴۹ قوله او سببا في معنى العلة ۵۰ قوله او سببا في معنى العلة ۵۱ قوله او سببا في معنى العلة ۵۲ قوله او سببا في معنى العلة ۵۳ قوله او سببا في معنى العلة ۵۴ قوله او سببا في معنى العلة ۵۵ قوله او سببا في معنى العلة ۵۶ قوله او سببا في معنى العلة ۵۷ قوله او سببا في معنى العلة ۵۸ قوله او سببا في معنى العلة ۵۹ قوله او سببا في معنى العلة ۶۰ قوله او سببا في معنى العلة ۶۱ قوله او سببا في معنى العلة ۶۲ قوله او سببا في معنى العلة ۶۳ قوله او سببا في معنى العلة ۶۴ قوله او سببا في معنى العلة ۶۵ قوله او سببا في معنى العلة ۶۶ قوله او سببا في معنى العلة ۶۷ قوله او سببا في معنى العلة ۶۸ قوله او سببا في معنى العلة ۶۹ قوله او سببا في معنى العلة ۷۰ قوله او سببا في معنى العلة ۷۱ قوله او سببا في معنى العلة ۷۲ قوله او سببا في معنى العلة ۷۳ قوله او سببا في معنى العلة ۷۴ قوله او سببا في معنى العلة ۷۵ قوله او سببا في معنى العلة ۷۶ قوله او سببا في معنى العلة ۷۷ قوله او سببا في معنى العلة ۷۸ قوله او سببا في معنى العلة ۷۹ قوله او سببا في معنى العلة ۸۰ قوله او سببا في معنى العلة ۸۱ قوله او سببا في معنى العلة ۸۲ قوله او سببا في معنى العلة ۸۳ قوله او سببا في معنى العلة ۸۴ قوله او سببا في معنى العلة ۸۵ قوله او سببا في معنى العلة ۸۶ قوله او سببا في معنى العلة ۸۷ قوله او سببا في معنى العلة ۸۸ قوله او سببا في معنى العلة ۸۹ قوله او سببا في معنى العلة ۹۰ قوله او سببا في معنى العلة ۹۱ قوله او سببا في معنى العلة ۹۲ قوله او سببا في معنى العلة ۹۳ قوله او سببا في معنى العلة ۹۴ قوله او سببا في معنى العلة ۹۵ قوله او سببا في معنى العلة ۹۶ قوله او سببا في معنى العلة ۹۷ قوله او سببا في معنى العلة ۹۸ قوله او سببا في معنى العلة ۹۹ قوله او سببا في معنى العلة ۱۰۰ قوله او سببا في معنى العلة

بما المحرم الدال على صيد فانما ضمن قيمته لانه تولد الامان للملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالورد اذا دل السارق
بالوديعة يضمن لكونه تارك الحفظ الملتزم فان اضعفت العلة المتصلة بين السبب والحكم اليه اى الى السبب صار السبب حكما
محل في وجوب الضمان عليه لان الحكم حينئذ مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة وهذا
هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما
سبب لتلف ما يتلف بوطيها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف
الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احدا سابقا او قائدا لهما والعلة ليست صالحة للحكم
فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الديية والقيمة وما فيها يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون
مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفاس والقصاص واليمين بالله تعالى بان يقول والله لا فعلن كذا او لا
افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر يسمى سببا مجازا للكفاس والجوار وهذا
هو القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون قططه يبقا الى الكفارة في اليمين
بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه ما من من الحنث وبدون الحنث لا تجب الكفاس ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان
يحتمل ان يقضى الى الحكم عند من والى المانع صمى سببا مجازا باعتبار ما يؤهل اليه

لیکن ہم اگر کسی شکار کو شکارچہ بنا دے تو وہ بھی قیمت کا خاصا ہی بنا رہتا ہے کہ اس سے پہلے اس کو امن دینے کا جو ذریعہ تھا شکار کی طرف رہنمائی کہہ کہ اس کی طرف دھڑکی۔ جیسے این اگر غور سے دیکھا جائے تو اس شکار کا خاصا ہی بنا رہتا ہے کیونکہ کائنات قبول کرتے وقت اس نے حفاظت کی جو ذمہ داری تھی اس کی خلاف ورزی کی ہے۔ (ب) "جودلت" سبب اور حکم کے "دلیلان" ہیں کہ اس کی نسبت سبب کی طرف ہر تو ایسا سبب علت کے حکم میں ہو جائے گا۔ اسی طرح اس میں ان واجب ہوگا۔ کیونکہ حکم منسوب ہے علت کی طرف اور علت منسوب ہے سبب کی طرف۔ تو اگر یا سبب علت اللہ ہو گیا۔ یہی قسم ثانی ہے سبب کی اور اسی سے سبب کی پہلی قسم کی تعریف میں "علت لا الخاف انما السبب" کی تیسرا نمونہ ظاہر ہو گیا (کہ اس کا مقصد دوسری قسم ہے اگر نہ ہے) "جیسے جانور کو کچھ سے جھکا کر یا آگ سے کھینچ کر کہ جانا کہ وہ دونوں فعل اس حالت میں جانور کے پیچھے کھل کر جو چیز تھیں اور نتائج ہوتے ہیں ان کے لئے سبب ہیں۔ البتہ اس سبب اور علت کے درمیان علت کا واسطہ موجود ہے یعنی جانور کا پٹنے پر یا آگ سے پال کر یا لیکن جانور کا یہ فعل جھکانے اور پٹنے جانے کی طرف منسوب ہے کیونکہ جانور کو قوائے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے۔ خاص کر جب کہ اس کے ساتھ کچھ سے جھکانے والا کیا یا آنے سے کھینچنے والا کوئی۔ اور جو سبب حکم تکلف کا نسبت علت کی طرف نہیں ہو سکتی وہاں تکلف کی نسبت علت کی طرف ہوگی صرف تکلف شدہ چیز کے بدل میں دیت یا قیمت کے ناموں اور ان کے حکم میں لیکن جو جز خود فعل کے براہ راست اثر کتاب سے متعلق ہے وہ ہر اس علت سبب کی طرف منسوب نہیں ہوگی۔ لہذا اگر اسے اگر سن یا قاتل کے ورثہ کو دیا کہ دے تو اسے میراث سے محروم نہیں ہوگا اللہ شاہد ہے کہ قاتل یا قصاصی واجب ہوگا۔ (ج) اور علت کے نام پر قسم و شکار کیا واللہ لا دخلت کذا" یا "واللہ لا اخل کذا" اور علیق بالطلاق والطلاق کہنا "ان دخلت الطلاق قلت طلاق" دیا۔ ان دخلت الطلاق قلت طلاق حردہ کو بجا از سبب کہا جاتا ہے۔ کفارہ کے لزوم اور جواز کے قریب میں۔ یہ سبب کی تیسری قسم ہے۔ اس کو سبب بجا نہ کیا کہنے کی وجہ یہ ہے کہ تم کو وہ فعل مشروع ہوئی ہے پھر نہ کرنے کے لئے اور نہ کہہ دیا کہ نہیں ہو سکتا ہے کفارہ لازم ہے نہ کا میں بامشہ کی صحت میں اور ترتیب جزو کو میں بجا نہ یعنی تین یا بشرط کی صورت میں کہیں کہ تم ہو رہا کہ اگر تاجرت کھنڈ ہے اور میراث نہ کفارہ لازم آتا ہے نہ جزا کا ترتیب ہوتا ہے لیکن چونکہ اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ جنت کی رکاوٹ نہ ہے پھر وہی میں حکم کفارہ یا جزا تک نہیں پہنچتے ہیں لہذا (انجام) کے لحاظ سے مجاز اس کا نام سبب رکھ دیا گیا۔

[illegible]

یہاں اس وصف لہ شہتہ العال کا حد وصفی لفظ اتنی رکبت من وصفین کا تقدیم والجس للربا فان المجرع منها
 یبایعنا ومعنی حکماً وکل واحد منهما واحد لہ شہتہ العال ولبس بسبب محض غیر مؤثر فی المعلول والا لان الجزء
 الآخر هو العلة لا المجموع ما ویدریا قال انه علة معنی الاسما ولا حکماً فانکون مثلاً ثانیاً القسم ترکہ المصنف ولكن بقى قسم الآخر
 کہ المصنف بلا ذکر فی البین وهو علة حکماً لا اسماً ولا معنی ودریاقال انه داخل فی قسم الشرط الذی فی حکم العال
 فخر البیر وشق الزق والسادس علة معنی وحکماً لا اسماً کا آخر وصفی العلة فانه هو المؤثر فی الحكم وعندہ یوجد الحكم و
 لہ لیس بموضوع للحکم بل الموضوع لہ هو المجموع وذلك كالقراءة والملاک فان المجموع علة موضوعة للعق ولبس المؤثر
 والجزء الآخر فان کان الملک جزءاً اخیراً بان اشتراک قریبہ المعلوم یكون هو المؤثر وان كانت القراءة جزءاً اخیراً بان
 اشتراک عبد الجہول النسب ثم ادعی انه ایہ او لیس یكون هو المؤثر والمقابل لہ وهو الوصف الاول یكون علة معنی لا
 اسماً ولا حکماً کما نقلنا والسادس علة اسماً حکماً لا معنی کا سفر والزم للخصصة والحدث فان السفر علة للخصصة اسماً
 ایضا انضاف الیہ فی الشرع یقال القصر یخصه للسفر وحکماً لانما تثبت بنفس السفر متصلة بہ لا معنی لان المؤثر فی الشرع
 لیس نفس السفر بل المشقة وهي تقديریة وکذا الزم السابق لا موضوع علة للحدث اسماً لان الحدث یضاف الیہ وحکماً لان
 الحدث یثبت عندہ لا معنی لانہ لیس بمؤثر فیہ وانما المؤثر خروج النجس واکن لما کان الظلام علی الحقیقة متعللاً ما کان
 الدور المخصوص سبباً لخرجه غالباً اقيم مقامه ودار الحکم علیہ۔

ایہاں ہم نے دو وصف سے بہت کے مشابہ کسی علت کے دو وصف میں سے کوئی ایک وصف دینے میں بہت مرکب ہو دو وصفوں سے اس کا ایک وصف مثلاً حوت دریا کی علت تہ
 دریا سے کہ ان دونوں کا جوید علت ہے اسما معنی اور حکماً نیز اور ایک غیر دریا کی علت نہیں بلکہ اس مشابہت سے سبب محض یعنی اس میں جو مسئلہ میں کسی
 اور مؤثر نہ ہو کہ اگر گناہ کا ایک وصف سبب محض ہو تو اس میں جوید وصفین کو علت قرار دینا صحیح نہیں بلکہ صرف جزو علت ہوتا اس لئے کہ حکم میں جس کی تاخیر مانی جائے وہی علت ہوتا ہے
 اور جب جزو سبب غیر مؤثر ملے اس سے صرف دوسرے جزو کی تاخیر ہوگی اور یہی وجہ ہے کہ علت کی تمام میں سے ہے جو معنی علت پر اسما اور حکماً ہے۔ اس لئے کہ مطلقاً مصنف
 کی ترک کردہ تمام علت کی دوسری مثال ہم جانے گی لیکن ہمیں ایک قسم کی تاخیر کا ذکر مصنف نے ہی اس مسئلہ تفسیرات میں چھوڑ دیا ہے۔ یعنی وہ جو وصف حکماً علت پر اسما اور معنی نہ ہو اس
 کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ قسم شرعی اس وقت میں داخل ہے جو علت کے حکم میں ہے جیسا کہ اس میں کوئی کوئی کوئی اور شک میں شکاف کر دیتا۔ چھٹی قسم وہ ہے کہ معنی اور حکماً علت پر اسما
 اور جب علت کے دو وصف میں سے آخری وصف کو کہہ کر آخری وصف کے حکم میں اثر ہے اور اس کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے لیکن صرف یہاں وصف حکم کے لئے مؤثر نہیں بلکہ
 جو وہ دونوں وصف اثبات حکم کے لئے مؤثر ہے۔ اس لئے صرف آخری وصف کو اسما علت نہیں کہا جائے گا اس کی مثال علت قنوت (حجۃ للناس) اور حکم ہے کہ ان دونوں کا
 جوید زائد کی علت ہے نہ کہ اسے مؤثر ہے۔ مگر آخری جزو یہاں حکم میں مؤثر ہوتا ہے چنانچہ اگر حکم کوئی جزو درشت کوئی شخص اپنے کسی قریبی خادم کو غیبت سے قہری ملک (جو کہ وہی
 مؤثر ہے) حکم میں مؤثر ہوگی۔ اور اگر قنوت آخری جزو درشت کسی مجبور غائب حکم کو کہہ کر کسی شخص غریب سے کچھ دھوکا کرے کہ یہ غلام اس کا بیٹا یا بھائی ہے تو قنوت ہی (جو کہ غیر مؤثر
 ہے) حکم میں مؤثر ہوگی اور اگر کوئی حکماً علت کہا جائے گا اس کے مقابل میں صرف معنی علت ہے اسما اور حکماً علت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے (پانچویں قسم کی تشریح میں)
 بنایا ہے۔ ساتویں قسم وہ ہے جو اسما اور حکماً علت پر معنی نہ ہو جیسا کہ سفر علت ہے رجعت کے لئے اور غیبت علت ہے رجعت کے لئے۔ اور سفر و غیبت اس کے رجعت کی علت ہے
 کہ یہ غیبت میں سفر کی طرف رجعت کی نسبت کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے۔ اخص رجعت السفر۔ اور اس میں سفر کی رجعت میں سے ہے اور حکم کے اعتبار سے بھی رجعت کی علت
 ہے کہ یہ سفر شروع ہونے کے ساتھ ہی جانا اور حکم رجعت ثابت ہوتا ہے۔ اور رجعت کے لئے سفر معنی علت نہیں۔ کیونکہ غیبت رجعت میں نفس سفر مؤثر نہیں ہے بلکہ بل مؤثر رجعت
 جو کہ ایک تقریری اور معنی امر ہے جس کی تحدید شکل ہے اس لئے اس کے بجائے سفر کو حکماً قرار دیا گیا۔ اس طرح غیبت ہی اسما علت کی علت ہے کہ یہ کہہ کر رجعت (یعنی نفس زونا)
 اس کی طرف مائل ہے اور حکماً بھی علت ہے کیونکہ غیبت کے تحقق کے ساتھ ہی اسما حکم ثابت ہوتا ہے۔ اور معنی علت نہیں ہے اس لئے کہ حکم حدیث میں غیبت مؤثر نہیں ہے بلکہ خود
 غیبت (یعنی غریب رہنا) اسما علی ثلث ہے۔ لیکن چونکہ خود رہنا کے وقوع سے جوید تاخیر ہے جو خاص حالت کی (کہ وہ کے بن یا غیر ملک میں لگا کر غیبت مؤثر نہ رہے) کا سبب ہے
 اس لئے اس غیبت کو خود رہنا کے ساتھ ساتھ اس کا قائم مقام اور حکم حدیث کا درجہ قرار دے دیا گیا۔

والان تم اقسام العلة وقد علمت ما في بيانها من المسامحات الناشئة من فخر الاسلام والخلف توابع له ثم يقول المصنف وليس من صفه العلة الحقيقية لقد علمنا على الحكم بل الواجب اقتوائها معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل ولا تتقدمه وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على الفعل بالزمان لان العلة الشرعية في حكم المجوهر موصوفة بالبقاء فلا بد ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلة العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة المخاطرة والاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء عادت علة شرعية او عقلية وهي اما تمثيل او تنظير والتي تقدم على الفعل هي بمعنى سلامة الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المداور والمدلول هذا من بتممة مسائل العلة والنسب ولم يميز في اقسامه الا بين الداعي والدليل فربما اتفق فيما حال الداعي وربما اتفق فيما حال الدليل على ما استدل به ذلك اى قيام الداعي والدليل اما الدافع الضرورى والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رجم الامة بما هو الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعين ماله زرع غير مولانا كان ذلك اموالنا خفيا لا يقف عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوت الملك واليد النال مقام شغل الرجم بالمال وجعل هذا الحدوث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يقيم بعدم الشغل.

في ان اقسام العلة كما بينت مما جرت مجرى كذا في بيانها من المسامحات الناشئة من فخر الاسلام والخلف توابع له ثم يقول المصنف وليس من صفه العلة الحقيقية لقد علمنا على الحكم بل الواجب اقتوائها معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل ولا تتقدمه وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على الفعل بالزمان لان العلة الشرعية في حكم المجوهر موصوفة بالبقاء فلا بد ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلة العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة المخاطرة والاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء عادت علة شرعية او عقلية وهي اما تمثيل او تنظير والتي تقدم على الفعل هي بمعنى سلامة الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المداور والمدلول هذا من بتممة مسائل العلة والنسب ولم يميز في اقسامه الا بين الداعي والدليل فربما اتفق فيما حال الداعي وربما اتفق فيما حال الدليل على ما استدل به ذلك اى قيام الداعي والدليل اما الدافع الضرورى والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رجم الامة بما هو الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعين ماله زرع غير مولانا كان ذلك اموالنا خفيا لا يقف عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوت الملك واليد النال مقام شغل الرجم بالمال وجعل هذا الحدوث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يقيم بعدم الشغل.

له قوله ولا يجوز ان يثبت في ان اقسام العلة كما بينت مما جرت مجرى كذا في بيانها من المسامحات الناشئة من فخر الاسلام والخلف توابع له ثم يقول المصنف وليس من صفه العلة الحقيقية لقد علمنا على الحكم بل الواجب اقتوائها معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل ولا تتقدمه وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على الفعل بالزمان لان العلة الشرعية في حكم المجوهر موصوفة بالبقاء فلا بد ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلة العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة المخاطرة والاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء عادت علة شرعية او عقلية وهي اما تمثيل او تنظير والتي تقدم على الفعل هي بمعنى سلامة الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المداور والمدلول هذا من بتممة مسائل العلة والنسب ولم يميز في اقسامه الا بين الداعي والدليل فربما اتفق فيما حال الداعي وربما اتفق فيما حال الدليل على ما استدل به ذلك اى قيام الداعي والدليل اما الدافع الضرورى والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رجم الامة بما هو الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعين ماله زرع غير مولانا كان ذلك اموالنا خفيا لا يقف عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوت الملك واليد النال مقام شغل الرجم بالمال وجعل هذا الحدوث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يقيم بعدم الشغل.

والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتداء صفة الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت من قريب الى
 ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب فقال نحن الله تعالى ان كان حسنا لا يقتل خيرا كالايان وجب القتل بصحة من
 الصبي بل لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصفحة لان عليا رضي الله عنه افترض بذلك وقال لشخص سبقتكم الى
 طرا وكذا ما بلغت اوان حلم - وهذا الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيوث اباء الكافر ولا يبين
 امراته المشتركة لانه ضروريان صم في حق احكام الاخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بل لزوم اداء لانه لا يستوفى الصبي
 ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبين امراته ولولته الاداء كان امتناعا كثيرا وان كان قبيحا لا يقتل غير ذلك كالكفر لا يجعل عقلا
 وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة يعني لو انك الصبي لتبر مودته عند ابي حنيفة وحسب في حق احكام الدنيا والاخرة
 حتى تبين منه امراته ولا يثبت من اقراره المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه الجارية قبل البلوغ ولو قبله اجاب
 رد مده ولا يجب عليه شيء كالردة وعند ابي يوسف والشافعي لا تقصر ردة في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما احكمتا بصفحة
 ايمانه لكونه نفعاً محضاً وما هو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في دنون وقبيحا في دنون وهذا هو القسم الثالث كالصلوات ونحوها
 يعم منه الاداء من غير لزوم عمدة وضمان فان شمر فيه لا يجب اتمامه والظن فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي
 صفة هذا الاداء بل لزوم عليه نفع محض له من حيث لانه يعتاد اداها فلا يعلق ذلك بعد البلوغ.

والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتداء صفة الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت من قريب الى
 ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب فقال نحن الله تعالى ان كان حسنا لا يقتل خيرا كالايان وجب القتل بصحة من
 الصبي بل لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصفحة لان عليا رضي الله عنه افترض بذلك وقال لشخص سبقتكم الى
 طرا وكذا ما بلغت اوان حلم - وهذا الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيوث اباء الكافر ولا يبين
 امراته المشتركة لانه ضروريان صم في حق احكام الاخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بل لزوم اداء لانه لا يستوفى الصبي
 ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبين امراته ولولته الاداء كان امتناعا كثيرا وان كان قبيحا لا يقتل غير ذلك كالكفر لا يجعل عقلا
 وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة يعني لو انك الصبي لتبر مودته عند ابي حنيفة وحسب في حق احكام الدنيا والاخرة
 حتى تبين منه امراته ولا يثبت من اقراره المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه الجارية قبل البلوغ ولو قبله اجاب
 رد مده ولا يجب عليه شيء كالردة وعند ابي يوسف والشافعي لا تقصر ردة في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما احكمتا بصفحة
 ايمانه لكونه نفعاً محضاً وما هو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في دنون وقبيحا في دنون وهذا هو القسم الثالث كالصلوات ونحوها
 يعم منه الاداء من غير لزوم عمدة وضمان فان شمر فيه لا يجب اتمامه والظن فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي
 صفة هذا الاداء بل لزوم عليه نفع محض له من حيث لانه يعتاد اداها فلا يعلق ذلك بعد البلوغ.

وله بالاعھدۃ فیہ ای جاز للصبی ما لا یخیر فیہ من قبل الہیۃ والعدۃ وغیرہ ما فیہ نظم لمحض وقد مر هذا فی بیان الاہلیۃ ثم قال
فلا یحرم عن المیراث بالقتل عند التقریر علی قولہ ان توضع عند العہدۃ یعنی لو قتل الصبی مورثہ عدا او خطا لا یحرم عن المیراث
لانہ عقوبۃ وعہدۃ لا یتحققہا الصبی واورد علیہ انہ اذا کان كذلك فلا یبغی ان یحرم عن المیراث بالکفر والرق فاجاب عن
بقولہ بخلاف الکفر والرق لان حرمان المیراث یعمھما لیس من باب الحرمان بل لعدم الاہلیۃ اذ الکفر والرق ینافی اہلیۃ المیراث
من المسلم المرد المجنون عطف علی قولہ الصغر وهو اذہ قتل بالدماء بحیث یتبع علی افعال خلاف مقتضی العقل من غیر
ضعف فی اعضائہ وتسقط بہ العبادات المحتملۃ لاسقوط الاضمان للثغرات والفقۃ الاکارب والذبیۃ کما فی الصبی بیدنہ وکلا
الطلاق والحقاق وغیرہما من المضائق فی مشورۃ فی حقہ لکنہ لالہ یمتد الحق بالتوم عند علانۃ الثلثۃ فیجب علیہ قضاء
العبادات کما علی النائم اذ لا یحرم فی قضاء القلیل وهذا فی المجنون العاقل بان یلمع عاقلًا ثم من دام فی المجنون الاصلی بان یلمع
لجونا عند الجانیفسف ہو بمنزلۃ الصبا حتی لو افاق قبل مضي الشہر فی الصم او قبل تاملوم ولیلۃ فی الصلوۃ لا یمسک علیہ القضاء و
عند محمدؐ ہو بمنزلۃ العارضی فیجب علیہ القضاء وقیل الاختلاف علی العکس ثم اراد ان یمیز حد الامتداد وعلوہ لیبینی علی
وجوب القضاء وعلوہ ولما کان ذلک اذ اخیر و مضبوط بین ضابطۃ یمتد فی حاکم العبادات فقال وحد الامتداد فی الصلوۃ
ان ینزل علی یوم ولیلۃ۔

اور اس کے لئے وہ تصرف میں جہاد نہیں کرتا یعنی دوسرے کافر سے بھی بچ کے علی غرض کہ ہر جہاد میں اس کا کوئی نقصان نہیں شائبہ دوستی و غیرہ قبول کرنا جس میں ہر
کاربر فرقت ہے اس کی کچھ تفصیل بلین کے بیان میں ملے گی ہے۔ پھر حضرت کا قول "چنانچہ قتل کرنے کے سبب سے ہمارے نزدیک وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا" تقریر ہے اس بات پر
کہ کسی سے ہر قسم کے اور دوسری سالہ میں دینی کا کچھ گرا پنے سے کھڑا یا غارتگی کر دے تو وہ اس کی میراث سے محروم نہیں ہوگا۔ پھر کھڑا ہونے سے عود یا مدحیقت یک ہوا
اور عرصہ میں کاد مستحق نہیں ہے۔ البتہ اس میں یہ شرط ہے کہ جب انہم ترک کیا یا اس صورت میں میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے لیکن کفر و دینیت کا مسئلہ اس سے مختلف ہے۔
کیونکہ ان دونوں کی بنا پر میراث سے محروم ہونا حکم ہر ایک کے لئے نہیں ہے بلکہ ہر ایک کی وجہ سے اس کے لئے کفر و غرضی کے سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ اگر سلطان سے دفاع
آزاد سے میراث کا حق ہے۔ (۱) اور مجنون اس کا حلف سے محروم ہے۔ چنانچہ ان وقت میراث کرتے ہیں جو جہاد پر مسدود ہوتے ہیں کی وجہ سے ضعف عقل و تکلیف اس سے صادر ہوتی رہتی
ہیں لیکن اس کے خارجی احسان کی طرح ضعف اور کمزوری نہیں ہوتی۔ اس مجنون کے سبب سے سقوط کا احتمال رکھنے والی تمام جہاد میں مسدود ہوتی ہیں۔ لیکن دوسرے کمال مشائخ کہنا
کا بیان ان کا یہ کہ نفقہ اور دینیت مسدود نہیں ہوتی ہے۔ ان احکام میں مجنون بیحد میں کے شاہ ہے۔ جیسا کہ اس وقت سورتاں عورتوں کے اور دوسرے عرصہ سال تصرفات میں دیکھا کہ
طرح مجنون کے جن میں نافرمان نہیں ہوتے۔ لیکن اگر وہ ان میں سے کسی ایک سے ملے اور اس کے ساتھ لگے ہوگا۔ ہمارے لئے غرض کے نزدیک۔ چنانچہ ایسے مجنون پر نفقہ کی تمام
فوت شدہ عبادات کا قضا واجب ہوگا کیونکہ قلیل عبادت کے قضا واجب ہے۔ یہی حکم تمام مجنون پر ہے۔ یعنی بالغ ہونے کے وقت میں احقل تھا پھر
اس پر مجنون طاری ہو۔ لیکن اہل مجنون یعنی وہ ہیں کا مسئلہ بچوں سے چھوٹا ہے۔ تاکہ بالغ ہونے کی حالت میں تو وہ میراث کے نزدیک مجنون صغر کے حکم میں ہے۔ اس بنا پر دوسرے
کے مسئلہ میں اگر وہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی یا نماز کے مسئلہ میں ایک دن ایک وقت پر سے ہونے سے پہلے ہی مجنون سے اندازہ ہو گیا تو ان کے نزدیک حالت مجنون کے مسئلہ سے آزاد رہے
کی قضا اس پر واجب نہیں لیکن اگر وہ نماز کے نزدیک ان احکام میں مجنون کی بھی بڑھ چکی ہے تو ان کے نزدیک نماز و وصیت میں مجنون اہل پر ہی۔ لہذا دوسرے کی قضا واجب ہوگی۔
بعضوں نے امام ابو یوسفؒ کو تمام مجنون کا مختلف ہاں کہ اس کے جس میں کیا ہے۔ لیکن ان کے نزدیک ہر ایک کے سبب سے مجنون میراث سے محروم ہے۔ لیکن میراث سے محروم ہونے میں میراث قضا
واجب ہونے اور دوسرے کی بنا ہو سکے۔ اور جو کچھ اس میں ہے اس میں میراث نہیں تھا جو سب جگہ یکساں پایا جا سکے اس لئے حضرت نے میراث کی بنیاد پر میراث کے لئے
تک انک صاف بیان فرمایا چنانچہ کہا۔ "توہ نماز کے بارے میں مجنون میراث سے محروم ہے کہ مجنون ایک عبادت۔ میرا یہ وقت ہے۔"

مجنون پر میراث کا حق ہے۔ لیکن اگر وہ نماز کے مسئلہ میں مجنون ہے تو میراث سے محروم ہے۔ لیکن اگر وہ نماز کے مسئلہ میں مجنون ہے تو میراث سے محروم ہے۔ لیکن اگر وہ نماز کے مسئلہ میں مجنون ہے تو میراث سے محروم ہے۔

سے تو وہ میراث سے محروم ہے۔ لیکن اگر وہ نماز کے مسئلہ میں مجنون ہے تو میراث سے محروم ہے۔ لیکن اگر وہ نماز کے مسئلہ میں مجنون ہے تو میراث سے محروم ہے۔ لیکن اگر وہ نماز کے مسئلہ میں مجنون ہے تو میراث سے محروم ہے۔

وبالسرقه المستهلكه او القاعه فيجب القطع في المستهلكه ولاعتوان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال في القاعه الى
المسروق منه ويقطع وهذا كله في الماذون وفي المعجور باختلاف اى ان الرابض المجبور بالسرقه فان كان المال عاكرا قطع ولاعتوان

لانہ شریع عقوبۃ لارتک النار وھو تشفی الصدور لا ولایا مردہ ثم القائل ووقت الجنایۃ علی اولیائہ من وجہ لا تتفاعلم بحیاتیہ
فاوجبنا القصاص للورثۃ ابتداء لانہ یثبت للمیت اولاً ثم یتقل الیہم کالحقوق والسبب انعقد للمیت لان المتلف حیاتیۃ فکان
الجنایۃ واقعۃ فی حقہم من وجہ فیصح عفو المجرور باعتبار السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجرور لان الحق
باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنیفۃ ان القصاص غیر موروث ای لا یتبع عتق وجہ تجزی فیہ سہام الورثۃ بل یثبت
ابتداء للورثۃ لما قلنا ان العوض ورتک نادرہم ولكن لما کان معنی واحد لا یحتمل للتجزی ثبت لكل واحد علی سبیل الکمال
کولایۃ الانکاح للاخوة ولہذا لو استوفی الاخر الکبیر قبل کبر الصغیر یجوز لہ بخلاف ما اذا کان احد الکبیرین غائباً فانہ لا یجوز للآخر
ان یتوفی لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توہم عفو الصغیر بعد البلوغ مارد ولا یعتبر و عند ہا یثبت القصاص للورثۃ
بطریق الارث لا بطریق الابتداء و ثمرۃ الخلاف تظہر فیما اذا کان بعض الورثۃ غائباً و اقام الحاضر البینۃ علیہ فعدہ یحتاج الغائب
الی اعادۃ البینۃ عند حضورہ لان الكل مستقل فی ہذا الباب ولا یقنی بالقصاص لاحد حتی یجتمعا وعند ہا لما کان مورثاً
لا یحتاج الی اعادۃ البینۃ عند حضور الغائب لان احد الورثۃ ینصب خصماً عن المیت فلا تجب اعادۃ البینۃ و اذا انقلب ای القصاص
مالاً بالصالح او بعدہ البعض مارد و ہا فیکون حکمہ حکم الاموال حتی تقضى دیونہ منہ فننفذ وہا یا و ینصب احد الورثۃ
خصماً عن المیت فلا یحتاج الی اعادۃ البینۃ لان الدیۃ خلف عن القصاص والمخلف قد یفارق الاصل فی الاحکام کالتیمم
فارق الموضوع فی اشتراط النیۃ۔

کہیں کہیں کے انتقام لینے کی طرف سے بھڑکے ہوئے ہوں۔ یہ وہ انتقام ہے کہ جو میرے قاتل کے ورثے پر ہوتا ہے۔ اور ایک اور ایک کا قاتل
کی حمایت دینی ہے کہ جس میں ہائی گئی کہ وہ لوگ قاتل کی حیات سے نفرت رکھتے ہیں۔ اس لئے کہ میں نے اپنے ورثے میں سے انتقام لینا چاہتا ہوں۔ اس طرح اس کا اور نامیت کو
حق قصاص ہے جو دوسرے قاتل کی طرف سے منتقل ہو کر ورثے میں پہنچے۔ اس سبب قصاص یا ایک میت کے حق میں لایا کہ قاتل نے قاتل کی حیات تلف کی ہے تو اس حالت سے قاتل
کے حق میں جنایت پائی گئی۔ لہذا صحیح ہے قصاص سال کو یا نہ ختمی کا۔ موت واقع ہونے سے پہلے اس اعتبار سے کہ کسی کا مالک پرانی تو سبب قصاص ہے۔ اور درست ہے سال کو
ورثے میں ختم ہونے پر۔ (مورث کی موت سے پہلے دیکھ کر واجب ہونے کا قصاص تو وارث کا حق ہے۔ اور اگر وہ حیدر نے لڑایا کہ قصاص میں وارث جاری نہیں ہوتی ہے۔ اس میں قصاص
اس طرح ثابت نہیں ہوتا ہے کہ وارثین کے حقوق کے مطابق ضرر کا جو جبراً برائے ذی وارثین کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے جس کی وجہ سے بے جا بچے ہیں کہ قصاص خون کا انتقام لینے کی طرف
سے شروع ہوتا ہے جس میں جو قصاص ایک ایسا دفعہ ہے جس میں جو حق اور قسم میں نہیں ہوتے بلکہ وارث کو ملتی ہے۔ قصاص کا حق کمال ہے جیسا کہ میں نے نکاح کی ولایت پر ایک حکم
کو کمال طور پر بیان کیا ہے۔ جیسا کہ ہے کہ جو بھائی بانی بننے سے پہلے مگر بھائی بانی قصاص سے لیا چاہے تو اس کو قصاص لینے کا حق ہے بخلاف جس صورت کے جس پر بھائی بانی
ایک غائب ہو تو تنہا حاضر بھائی کو قصاص لینے کا حق نہیں پہنچتا ہے۔ کیونکہ بھائی حاضر بھائی کی طرف سے قصاص صاف کر دینے کا احتمال ہے۔ بانی بانی بھائی کا بانی بننے کے بعد قصاص
صاف کر دینے کا احتمال بالکل نادر ہے۔ اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک وارثین کو قصاص کا حق ابتداء نہیں ملتا ہے بلکہ وارث کے طور پر ان کے لئے حق قصاص
ثابت ہوتا ہے۔ ثمرۃ اختلاف ظاہر ہوگا کہ اس صورت میں جبکہ بعض وارث غائب ہیں اور بعض وارث موجود ہیں تو قصاص پر جتنے وارث ہیں۔ تو ان صاحب کے نزدیک غائب جب واپس آجائے تو اس
کے لئے دوبارہ جتنے پیش کرنا ضرور ہے کہ کوئی وارث استحقاق قصاص میں مستقل ہے۔ اور جتنے وارثیں ہیں۔ وہ جتنے وارثیں ہیں۔ قصاص کا فیصلہ نہیں دیا جاسکتا ہے
اور صاحبین کے نزدیک جو کہ قصاص میت کی جانب سے بغیر وارثت حال ہوتا ہے اس نے غائب کی ولایت پر دوبارہ جتنے پیش کر کے کی ضرورت نہیں کیونکہ وارثین میں سے کوئی بھی میت کی طرف سے
مدعی بن کر قصاص کا مطالبہ کر سکتا ہے اس لئے میت کی جانب سے ایک وصیت کر کے کہ جس کا بعد از موت پورا کر دیا جائے گا۔ تو جب مسئلہ ہو جائے گا۔ یعنی قصاص سال سے پہلے
کے نتیجے میں یا بعض وارث کے صاف کر دینے کی وجہ سے تو وارث بن جائے گا۔ یعنی کہ حکم کی وجہ سے جو وارث اول وارث کا لڑکا ہے۔ چنانچہ اس میں سے میت کا فرض ادا کیا جائے گا۔ جتنے
نادر ہوں گی اور وارث میں سے کوئی ایک میت کی جانب سے مکان کر ثمت پیش کر کے کہ جو میرے جتنے پیش کر کے کی حاجت نہیں ہوگی۔ کیونکہ میت قصاص کا خلیفہ اور قائم مقام ہے۔ اور خلیفہ بعض حکام میں
کبھی اول سے جہاں ہے جیسے نیم و شکر خلیفہ ہے کہ میت کی طرف میں دوسرے مختلف ہے۔

ملہ تو مردہ۔ ایسے عفو وارث قبل موت المورث استحقاق قصاص سے پہلے وارثت غایت بہر صورت عفو ضروری ہو گا۔ مستداً ان قبل ثمرۃ وجہ و متعلق ان حق قصاص نیست م

ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها انها تحت مذهب صاحب هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف الحال بالبناء او بالاعراض او باختلاف ذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا في الوشيط الخجل لهما في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار اذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فلو اتفق على البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلافه فيبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هل لا ياصله او يفكر او يجنبه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شاءت المرأة فحينئذ تجب المال عليه الزوج وان اعضاء الزوجان عن المواقعة و اتفقا على ان العقد صار بينهما جدا ووقع الطلاق وجب للمال اجماعا لما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع وما عند فلان الهزل قد بطل باعراضها و ذكر في بعض النسخ انها عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض وان سكنا فهو لا زواجا معا وما لهما ان في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرها شيء ولم يتعنه الشارحون وان كان ذلك في القدر بان يواضعا على ان يسميا الفين و البديل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بناءها على المواقعة بعد الجلوس فعندها الطلاق واقع والمال لا يملك لهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال ولكن المال ثابت فيه .

اس مقام میں متن کے نسخے مختلف ہیں بعض نزول میں صاحبین کا مذہب بتانے کے بعد وحدت ہے کہ کیا نکاح کے نزدیک مثلا طلاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہے خواہ ذوق پر تصرف ہو یا نہ ہو ان کو نظر انداز کر کے یہ اتفاق ہوا اختلاف ہے یہاں ہر صاحبین کے نزدیک طلع غیر شرط کا ممکن نہیں کہتے ہے بلکہ اگر طلع میں بری کے حق میں شرط خیار ہو تو نکاح واجب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گا اور طیار باطل ہو جائے گا تو طلع جب خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو اس میں ذوق کا بھی اعتبار نہیں ہوگا اگرچہ وہ مفسد نکاح میں ذوق بشرط خیار ہے جب چاہے بلان پر مبنی ہوئے یا اسے نظر انداز کر کے یہاں مالی الذہن ہونے پر اتفاق ہوا اختلاف ہے ہر حال میں صاحبین کی اصل پر ذوق باطل ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا اور طلع ہر صنف کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگا بلکہ موقوف ہے کہ بری کی جانب سے مال اختیار کرنے پر غلام مال تصرف میں ذوق پر بقدر ذوق باطن میں ہے کیونکہ ذوق خیار شرط کے حکم میں ہے اور یہی نکاح کی جانب سے طلع بشرط ہونے پر لازم ہو جائے گا تو صرف یہ کہ ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگا اور مال واجب نہیں ہوگا۔ ہجرت جس وقت خیار ختم کے مل قبول کرے گی اس وقت بری کے ذریعہ ہر کہ مل واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں اطراف کر لیں یعنی حق کے بعد مالی بری و ذوق مل طلع سے اس امر کو کہ تو ذوق طلع پر تصرف انجام دینے پر متفق ہو جائیں۔ تو بالواقع طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ذوق سے مال ہے طلع میں اس کا اثر نہیں ہوتا ہے بلکہ لازم صاحب کے نزدیک اس ملے کر اگرچہ طلع میں ہزل کا اعتبار ہے لیکن اس صورت میں ہذا دونوں کے اعراض کے سبب سے ذوق باطل ہو چکا ہے۔ اور بعض نزول میں سابقہ عبارت کے بجائے یہ عبارت ہے۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو مدعی اعراض کا قول مستبر ہے اور اگر غای الذہن ہونے میں اتفاق ہو تو بالا جماع مال لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ ذوق پر نکاح کی صحت کے علاوہ تمام صورتوں میں مال صاحبین کا مل یکساں ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا یہاں متن میں سکوت سے مراد بظاہر یہ ہے کہ نکاح الذہن ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو۔ دوسرے شرح نے اس کی کوئی ضمانت نہیں کی یہاں اگر مقررہ بدل میں ذوق ہو یعنی برقی عقد طلاق اور ہزل ذکر کرنا ہم ملے کریں حرج حقیقت میں بدل صرف ایک ہزار ہو تو اگر اس پر بنا کر نہیں دونوں کا اتفاق ہو۔ یعنی مجلس عقد ختم ہونے کے بعد اس پر اتفاق ہو کہ سابق ملے ذوق طلاق کے مطابق تصرف کیا ہے۔ تو صاحبین کے نزدیک طلع واقع ہونے کی صورت میں مال لازم ہوگا جس کی وجہ سے یہ کہی ہے کہ ان کے نزدیک طلع میں ذوق کا اعتبار نہیں ہے لازم مال میں اگرچہ ذوق کا اعتبار ہے لیکن عقد طلع میں مال بطل ہے اس ملے چھوڑ کر ایسے میں اس کا اثر نہیں ہو سکتا ہے۔

ملے قول علی بناءاے علی المواقعة اس بات پر علی الاعراض ای من ملک المواقعة لا عدم الحضور شی من بناءاے علی المواقعة وهو عرض عنها وانما لم يذكره المصنف لانه لا يرد اعراض اختلافه ای فی البناء ۱۲۔

ملے قول وان اختلفا فی بناءاے علی المواقعة اس بات پر علی الاعراض ای من بناءاے علی المواقعة ومن سکنا ای من بناءاے علی المواقعة ولا يرد اعراض عنها فهو ای لطلوع اجماعا لان المال ملے الطلاق او قرض فالحق ترجع علی ہزل ۱۳۔

ویدل علیٰ ہذا المعنی قولہ فیما بعد فان انقسم منهم رشتہ افاضوا الیہم اموالہم ولہذا قال ابو یوسف ومحمدؒ انہ لا یدفع الیہ المال ما لم یونس منہ الرشد لاجل ہذا الایۃ وقال ابو حنیفہؒ اذا بلغ خمساً وعشرين سنۃ یدفع الیہ المال وان لم یونس منہ الرشد لانه یصیر للرأی فی ہذا المدۃ جذاً اذا دنی مدۃ البلوغ اثنی عشر سنۃ وادنی مدۃ الحبل ستۃ اشہر فیصیر حیث شأ باباً واذا ضعف ذلک یصیر جذاً فلا یفید منہ المال بعدہ وھذا القدر ای عدم اعطائہ للمال ما استحووا علیہ ولکنہم اختلفوا فی امورائد علیہ وهو کونہ تجوزا عن التصرفات فھنہذا لا یكون تجوزاً وعلی ما اشار الیہ بقولہ وانہ لا یوجب التجزأ صلاً عند ابی حنیفہؒ ای سواء کان فی تصرف لا یبطل الہزل کالنکاح والطلاق او فی تصرف یبطل الہزل کالبیع والاجارۃ فان الجوع علی الحر العاکل البالغ غیر مشروط عندہ وكذلك عندہما فیما لا یبطل الہزل طوافاً یبطل الہزل یجوز علی نظرہ کالتصبی والمجنون فلا یصم ببعده واجارۃ وھبتہ وسائر تصرفاتہ لانه یسرف مالہ بھذا الطريق فیکون کلا علی المسایین ویحتاج لنفقۃ الی بیت المال والسبل عطف علی ما قبلہ وهو الخرج المذید عن مخرج الایامۃ علی قصد السیرداد فانہ ثلاثۃ ایام وانہ لا یافی الایلیۃ ای اھلیۃ الخلفاء لبقادر العقل والقدر علی البدنیۃ لکنہ من اسباب التخیف بنفسہم مطلقاً لکنہ من اسباب المشقۃ فصار وجود فیہ المشقۃ اولم توجد جعل نفس السفر قائماً مقام المشقۃ بخلاف المرض فانہ متنوع الی ما یضربہ الصوم والی ما لا یضربہ فمتعلق بالخصۃ لیس نفس المرض بل ما یضربہ الصوم فیؤثر السفر فی تصرفات الذریعہ فی تأخیر وجوب الصوم الی عدۃ من ایام اخر لانی اسقاطہ۔

پہنچے ہند کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ یعنی مہرگز کیوں میں پرشیدی تون کے ہو کر دون کمال و ہی آیت کا وجہ سے نام پر وسط اور نام گذر مانتے ہیں کہ یہ ملک سفیدی پر شادی محسوس ہو اس وقت تک اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب پچیس سال ہو جائے تب مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا خواہ اس میں پر شادی محسوس نہ ہو کیونکہ اس شخص آدمی ماوا کے وجہ میں پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ عورت کا کثرت ہوتی مال سے اور مال کی کثرت ہوتی ہے وہ سے تو سارے بارہ سال کی عمر میں وہ باپ پر سکتا ہے۔ اس حساب سے اس کی روٹی عیش وادارہ سکتا ہے۔ اس سے اس کے ہر مسئلے کی ترقی دیکھ کر پر اس کے مال روکا ہے سو ہے۔ اسی بات سے اس کی مال پر اس میں سفیدی کو مال حوالہ کرنے پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک امر مذکور تھا کہ دو بیان اختلاف ہے۔ اور یہ کہ سفید و دوسرے تصرفات سے مجبور ہو گیا نہیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ مجبور نہیں ہوتا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مجبور ہو جاتا ہے۔ ان نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس قول سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سفیدت سفیدگی کی قسم کے صرف سے روکنے کا موجب نہیں ہے۔ یعنی خواہ ایسا تصرف ہو مذاق سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ جیسے ناک و عینق یا ایسا تصرف ہو مذاق سے باطل ہو جائے جیسے بیچ و جارہ۔ کیونکہ مال باطل کو حلال تصرف سے روکا جاتا ہے صاحب کے نزدیک شریعت میں مذکور نہیں ہے یہی حکم ہے صاحبین کے نزدیک ان تصرفات میں جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے یہاں لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہوتے ہیں اس میں سفیدگی کو کسی قسم کے پیش نظر قرار دیا جائے گا جیسا کہ اس میں مذکور ہے۔ لہذا سفیدگی بیچ و جارہ اور دیگر تصرفات (مباحات) انصاف سے سمجھ کر اندازہ نہیں ہوتے کیونکہ اگر اس کو گھر فرزند یا بیٹے (یا بیٹی) ان تصرفات کے واسطے مال بچا کر بیچ کر بیٹے کو جس کے بعد دوسرے معاملہ پر بوجھن جائے گا اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہو کر رہ جائے گا۔ (۵) اور سفر میں اس کا بھی عطف ہے۔ چاہے یہ دور دور ملک کے لئے نکل پڑنے کہ کہتے ہیں۔ اپنی امانت کا وہ سے بقصد سیروس یا صحت۔ اس دور کی کمالی مقدار تین دن کی مسافت ہے اور یہ سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے۔ یعنی سفر میں خطاب کی اہلیت ہوتی نہیں رہتی ہے۔ اس لئے کہ مسافر کی عقل اور بدن کی قدرت بجا رہتی ہے۔ بہتیرے بنام خود و سب مشقت ہونے کی بنا پر ہر حال میں احکام شریعیہ کی تخفیف کا باعث ہے۔ یعنی نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ خواہ اس میں مشقت محقق ہو یا نہ ہو۔ بخلاف بیماری کے کہ اس کی حقیقت محقق ہے۔ کو مرض کی بجز ذریعہ میں روزہ رکھنا سفر ہے اور نفس میں سفر نہیں (بلکہ مفید ہے) اس لئے مطلقاً نفس مرض سے رخصت متعلق نہیں بلکہ صرف اس کی مرض کے ساتھ رخصت خاص ہے جس میں روزہ سے عذر پہنچ سکتا ہے۔ لہذا اس وقت ہوگا۔ سفر۔ چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور جب موم کی تاثیر میں۔ یعنی اندر کئے ہوئے دنوں کی گنتی ہو کر گنتی ہو کر دوسرے پیام میں ختم کر کے سفر سے روزہ ساقط نہیں ہوگا۔

۱۔ قولہ فیما بعد۔ والفقیر علی قولہ حصہ جہنم کلا تال بحر عدم فی الدار الخ۔ وعندہما علی نظرہما۔ والفقیر جہنم جہنم صیانہ لکالہ۔

۲۔ توذنیون ای السیفہ لانی المنتخب لک بالفتح وقضیہ ہم لانی وبارکالہ۔ ۳۔ وثلاثۃ ایام بحساب المیزان من بعد صلۃ العزائی الزوال ۱۲۔ ۴۔

وان كان يحتمل ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على الباشرة وهذا هو البكر بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا
فينعقد البيع فاسد ولو اجازة بعد زوال الاكراه يصح لان الفساد لا يوجب الا جازة ولا تصح الاقارب كلها لان صحتها تعتمد على
قيام المخير بها وقد قامت دلالتها على عدمها اى عدم ثبوت المخير بها لانه يتكلم دفع السيف عن نفسه لا لوجود المخير بها
لا يجوز ان يجعل مجازة عن شئ لانه لا يقصد المجازة مقيما لدليل الكذب وهو الاكراه والا فحال قسمان احدهما كالا قول فسد
يصلح ان يكون المكروه فيه التغير بالاكل والوطى والنزاع فتقصر على المكروه لان الاكل بضم الفير لا يتصور وكذا الوطى بالتا الغير لا
يتصور فاذا اكراه الانسان ان ياكل في العدم يفسد صوم الاكل ولا يفسد صوم الامران كان صائما وكذا الواكدة ان ياكل مال غيره ياثم
الاكل دون الامور لكنهم اختلفوا في حق الضمان فقل يجب الضمان على المكروه دون الامور لان كان المكروه يصلح التا لغيره من
حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكراه على اكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب عليه على الامر شئ لان
منفعته رجعت الى الاكل وان كان شجاعا تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الاكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان
على المكروه سواء كان جائعا او شجاعا لانه من قبيح الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا الاكراه انسان ان يطأ فان
كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون اثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الامر على ما سياتى وان كان مع امرأته في الصور
او في الاعتكاف او الاحرام او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتضى على الفاعل وياثم هو ويجب ما يجب من الفضل والكفاي
والضمان في ماله وما رويت رواية على انه يرجع به على المكروه الامرام لا.

اور اگر فتح کا احتمال رکھے اور خایہ موقوف پر مشدد یہ دیکھو تو ان میں بھی حکم پر محدود ہے کہ یہ نہیں کر دے ، لیکن مفسر متحقق دیکھتے کہ سبب سے ایسے تعزیرات فاسد شمار
ہوتے ہیں کہ انہیں سبب سے فاسد کر دینا مقصد ہے ، اگر اکراه زکلی ہونے کے بعد اجازت دے دے تو صحیح ہو جائے گی کیونکہ وہاں سے سبب فساد دور ہو جائے گا ، اور مجرم کی طرف سے کسی حکم
کا توڑ صحیح نہیں ہے ، کیونکہ وہ اپنے الزام کے ذریعہ میں بات کی خبر دے رہا ہے جس میں اس کے ہونے پر ہی اس کی فکر کا صحت کا رد و مصلحت ہے ، اور یہاں اس کے عدم پر دلالت پائی جاتی ہے ،
یعنی خبر کے نہ ہونے پر دلیل موجود ہے کہ وہ جو کہہ رہا ہے وہ سچ ہے ، لیکن اسے اس پر سے تھوڑا دفع کرنے کی طرف سے کہہ رہا ہے کہ نفس جاسوس یہ بات پانی جانے کی وجہ سے ، اور یہ بھی ممکن نہیں
اس کے ان پہنچا دینا اور دوسرے کسی مجاز کی سوا کسی کچھول کیا جائے ، کیونکہ وہی تھوڑا لینے میں بھی حکم کے قصد کی ضرورت ہے ، اور یہاں اس حکم معنی مجاز کا قصد نہیں رکھتا ہے
بلکہ وہ اس مجاز کا کہنے کا احتمال کے متناظر میں ہوتا ہے ، اصل کتاب میں وہ یہ کہہ رہا ہے کہ یہی قابل ترجیح ہوگی ، اور (۲۱) اور مجرم کے احتمال کی دعویٰ میں ایک قسم اقوال کی طرح ہے ، یعنی
تو یہ کہہ کر دوسرے کا اگر قرار دینا ممکن نہیں ، جیسے کہنا (پہنچا) اجازت اور نہ ، تو ان کا حکم کر ہی پر منحصر ہے ، کیونکہ کوئی شخص دوسرے کے لئے کہتا ہے کہ اس کا نہیں سکتا ہے ، اسی طرح
جہالت سے دوسرے کو انہیں بنا سکتا ہے ، لہذا اگر کسی دوسرے کو کوئی شخص کہنے پر مجبور کرے تو کہنے والے کا رد نہ فاسد ہوگا ، حکم دینے والا اگر دوسرے سے کہے تو اس کا رد فاسد
نہیں ہوگا ، اسی طرح اگر کسی کو دوسرے کا کہنے پر مجبور کرے تو کہنے والا کہہ دے کہ اسے یہ نہیں ہوگا ، لیکن اس حال کے ضمان کے متعلق فقہائے اہل سنت نے
اختلاف کیا ہے ، بعض نے کہا ہے کہ ضمان ہی کہنے والے پر ہے ، نہ کہ کہنے والے پر نہیں ہوگا ، بلکہ مال تلف کرنے کے لئے سے مجبور یا بیکار اگر ہو سکے کہ کوئی شخص تیرا مال کہنے والے ہی
کو مال پر دے گا ، و انکثر بالغنم ، جو کہنے کو سمجھ سکتا ہے ، اور جنہوں نے کہا ہے کہ اگر خود اپنے مال کہنے پر مجبور کیا جائے ، اس صحت میں اگر کہنے والا جھوٹا کہتا تو حکم دینے والے اس
کا کوئی ضمان نہیں ، نہ کہ کہنے والا کہنے کا نفع تو اسی کا کہنا لیکن اگر کہنے والا جھوٹ کہتا ہے تو مجبور کہنے والے پر کہنے کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا ، اس نے کہ کہنے والے کو اس کہنے کی
منفعت نہیں ملے ، اور اگر دوسرے کا مال کہنے پر مجبور کیا جائے تو جابر پر ضمان واجب ہوگا ، خواہ کہنے والا جھوٹا کہتا ہو یا سچ کہتا ہو ، کیونکہ کہنے پر مجبور کر دے حقیقت دوسرے کے مال تلف کرنے پر
جبر کرنا ہے ، ولان لا تفرق بین تحقیق اور انکشاف ، تحقیق میں موجود حنفی الاکل بعد کون الحلال مضمون ہوتا ہے ، لہذا حنفی الاکل بعد کون الحلال مضمون ہوتا ہے ، اسی طرح اگر کسی کو اجنبی عورت کے ساتھ بجا
پر مجبور کیا جائے تو اس کتاب کرنے والے ہی پر واجب ہوگا ، اور یہی گنہگار ہوگا ، اس حال کا حکم مبر کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہوگا ، کیونکہ اس کی بوجہ ہی کے ساتھ جہالت کرنے پر مجبور
کیا جائے ، روزہ ، اعتکاف ، اطعام یا حیض کی حالت میں تو اس صحت میں بھی سنا ہوا کہ اسے کسی کو مجبور کیا جائے کہ حکم کرے ، اس کے ساتھ دوسرے ہی کو گنہگار ہوگا ، اور قضاء کا رد یا مالی ضمان
جو کہہ بھی واجب ہو ، اسی پر واجب ہوگا ، مجلس کے متعلق عروج کوئی روایت میں نے نہیں دیکھی کہ یہ حکم دینے والا جابر سے بھی ضمان وصول کر سکتا ہے ، یہ نہیں ۔

ملہ تو کہہ گا سوا کانت بائیں الفتح لہذا لا یخفیہ ودرکات باکلاہ الخ ودریہ کہ تو کہہ گا کہ اس کا حکم دینا مستحب ہے ، اور نہ کہ اس کی طرف سے نہ مستحب نہ مباح ہے ، میر شہن ازہار (۱۲) - ۵

والثاني اى القسم الثاني من الافعال ما يصلح المبكرة فيه ان يكون الة لغيرة كاتلاف النفس والهال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس احد ليقتله فيجب القصاص على المبكرة بالكسب ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمبكرة الة له كالسكين وهذا اعتد ابي حنيفة وقال محمد وزفر فيجب على المبكرة لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان الاخر امورا وقال الشافعي يجب عليها اما المبكرة فلكونه امورا اما المبكرة فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف لا يجب عليها لكون الشبهة درائة له عنهما وكذا الدية على عاقلة المبكرة ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف الاكراه اولا الى فرض وحظر وباحة ومخصصة فالان يقسم حرمة المبكرة به الى الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مال التقسيمين واحدا فقال والمحرمات الواجبة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمسراة فانه لا يحل بعدا للاكراه قط اذ فيه فساد الفرائض وضياع النسب لان ولد الزنا هالك حكما اذا تجب على الامر نفقته ولا يجب على الزاني تأديته وانما فهو داخل في الاكراه المحظور وقيل هذا في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخس لها في ذلك اقل من التمكين معنى قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الامم عمدا وقتل المسلم فان حرمة لا تنكشف لان دليل الرخصة يحوق تلف النفس والعضو والمبكرة والمبكرة عليه في ذلك سواء ينبغى للمبكرة ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضو فصار الاكراه في حكم العدم فكانه قتله بلا اكراه فيحرم

۱۱ اور دوسری ۱۱ یعنی افعال کی دوسری قسم ۱۱ وہ ہے جس میں مجبور و دوسرے کا آنہ ہو سکتا ہے جیسے جان یا مال تلف کرنا یا کوئی کو یہ ملنے نہ کہ کوئی کسی کو کر کے زبردستی دوسرے کے اعلیٰ پر
پہنچانے یا کسی کا مال ضائع کر دے یا دوسرے کے اوپر دے مارے یا اس کو ہلاک کر دے ۔ (تر (اگر کسی صورت میں) قصاص واجب ہوگا جو کر کے دالے پر یا مجبور (و دوسرے
باعتبار سے قتل شدہ کی صورت میں) کیونکہ اگر اکر کر کے دالے ہی واصل قائل ہے اور مجبور شخص کو چھری کے حید پر شخص اس کے آنہ کے حکم میں ہے۔ یہی مذہب ہے امام ابوحنیفہ کا جین نام
مکر اور قتل فرماتے ہیں کہ قصاص واجب ہوگا قائل و مجبور پر۔ کیونکہ حقیقتہً قتل کا ارتکاب اکی نے کیا ہے۔ چاہے حکم دوسرے نے دیا ہو۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ قصاص واجب و دوسرے
پر واجب ہوگا۔ جو کر کے دالے پر تو اس ہاں کہ وہ حکم دینے والا ہے اور مجبور یا اس لئے کہ وہ کسی قائل حقیقی ہے۔ لہذا لام پرست کے نزدیک کسی پر قصاص واجب نہیں۔ کیونکہ نسبت قتل
میں مذہب پر کیا اور اشد شبہ رائے ہے و وجوب قصاص سے دونوں کے حق میں ۱۱ اس کا طرح دیت بھی واجب ہوگی واجب کے مانند یہ قتل خطا کی صورت میں۔ علیٰ ذہا القیاس کا گوارہ
بھی واجب ہوگا اگر اکر کر کے دالے پر۔ مصنف نے شروع بیان میں اگر اکر پر قتل کے اعتبار سے چار قسمیں بتائی تھیں۔ فرض، حرام، اسباح اور رخصت۔ اور اب دوسرے عنوان ۱۱
اس قتل کی صورت کے تمام احوال بتاتے ہیں جس کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے اگرچہ دونوں تقسیم کا مرتبہ اس کا ایک ہی ہے چنانچہ فرماتا ۱۱ اور (چھری قتل حرام کا) عزت کی چند قسمیں
ہیں ۱۱ اسی صورت جو قتل سے کسی ذائل پر اور اس میں کسی وقت رخصت کی گنجائش پیدا ہو چھو کسی صورت کے ساتھ نہ کرنا یا کہ قتل اکر کے مدار سے کبھی حلال ہو۔ جو نہ
ہے کیونکہ اس میں دوسرے کے فرض (از حیثیت) کی غرض ہے (اگر صورت سنگو ہو) اور نسب کی بباد کا ہے (اگر غیر سنگو ہو) اس لئے کہ ولایت اعلیٰ کا موضوع ہلاکت پر ہے۔ اس لئے
کہ ان پر اس کا لفظ واجب نہیں ہو سکتا ہے (بجز احوال تکسب) اور ذرائع پر اس کی تربیت اور غریب اور کذاب کا ہو سکتی ہے (و انقطاع الغلب عن غلبہ من سببہا) چنانچہ
پر قتل کرنا حرام ہے یا کسی نوع میں داخل ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم عزت خاص ہے جبکہ مرد کو نہ پر مجبور کیا جائے۔ لیکن اگر عزت کو نہ پر مجبور کیا جائے تو اس کے حق میں یہ کتاب نہ
کی رخصت ہو سکتی ہے اس لئے کہ عزت کی ادا کی ذرائع قتل و لہر کے معنی نہیں پڑتے جاتے ہیں جو کہ مرد کے حق میں داخل رخصت ہے کیونکہ بچہ کا نسب عزت سے منقطع نہیں ہوتا ہے۔ اس
وجہ سے عزت کے حق میں لہر بھی ساقط ہے۔ اور کسی مسلمان کو قتل کرنا کہ اس کی عزت بھی کبھی ساقط نہیں ہوتی ہے کیونکہ اپنی جان یا عضو کے ضائع ہونے کا لفظ یہ رخصت
کا سبب نہ ہو سکتا ہے و اگر اپنے کو ہلاکت سے بچانے اور اس (ہلاکت سے بچانے کے استحقاق میں مجبور شخص اور وہ مسلمان جس کے قتل پر چر کیا جا رہا ہے دونوں برابر ہیں۔
اس لئے کہ اپنی جان یا عضو کی حفاظت کی خاطر مجبور کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ دوسرے کی جان سے بچانے یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دے۔ لہذا قتل مسلم پر اگر اکر (معارض
حرمین کی وجہ سے) کا دم ہو جائے گا۔ اب اگر قتل کرے تو بچا کھا جائے گا کہ گویا بیز اگر اکر کے قتل کیا ہے۔ اس لئے لام حال حرام ہوگا۔

وحرمة تحتل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغیره وتصیر حلال الاستعمال فهو حلال في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لاحالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المعضة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتل السقوط لكنهما تحتل الرخصة كاجراء كلمة الكف فانه قبيح لذاته وحرمة غير ساقطة لحكته يتروخض في حالة الاكراه باجرائهما فهو داخل في قسم الرخصة وحرمة تحتل السقوط لكنهما لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتل سقوط حرمة وقت الاذن ولكنهما لم تسقط بعذر الاكراه ويتروخض فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح فاذا اكراه بالملحج جازله ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد تناول الاكراه لبقاء خصمته فهو ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انما اداخلة في الفرض ادنى الرخصة ولهذا اى ولاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لا عذرا من الله تعالى ولا إقامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسكنني في عداة السعداء وادعوا لا ينفذ مال ولا بنون ولا ينجي باس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم.

۱۲۱) ایسی حرمت جو کچھ ساقط ہو جاتی ہے کہ اکراه اور دوسرے اعذار کی بنا پر۔ اور اس کا ارتکاب بالکل حلال ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ صورت اکراه کی اس نوع میں داخل ہے جس پر عمل کرنا فرض ہے۔ جیسے شراب اور دوسرے خورد کے گوشت کی حرمت۔ یا کھانے کے ذریعہ بن اشیا کی حرمت صرف حالت اختیار میں ثابت ہے۔ حالت اضطرار میں حرمت ثابت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "اور وہ مباح رہے جو کہ کھانے پر حرام کیا ہے مگر جبکہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر یا تو اس بات کی مدد سے شدت بھوک اور اکراه کی حالت خود ہی مستثنیٰ ہے حرمت کے حکم سے۔" اس ایسی حرمت جو کسی حالت میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی ہے لیکن اس میں رخصت کی گنجائش ہے جیسے کھانا کو زہل سے ہوا اکراه کہ کھانا اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے۔ اس لئے کسی حالت میں اس کی حرمت ساقط نہیں ہو سکتی۔ لیکن اکراه کی حالت میں کھانا کو زہل کرنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو یہ نوع اکراه کی اس قسم میں داخل ہے جس پر عمل کرنے کی رخصت ہے۔ (۴) ایسی حرمت جو بعض حالتوں میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراه کے حذر سے ساقط نہیں ہوتی ہے اگرچہ رخصت کا احتمال بھی رکھتی ہے جیسے دوسرے کال کھانا کہ یہ بدیہی نفس حرام ہے۔ تاہم مالک کی اجازت کے وقت حرمت ساقط ہو جاتی ہے اور مال مباح کی طرح صرف میں لایا جاسکتا ہے۔ لہذا اگر اکراه مجبوری کے ذریعہ چرکھا جائے تو غیر مال کھا لینا جائز ہے۔ پھر اکراه کی حالت ختم ہو جانے کے بعد مال کی قیمت کا سامان دیا ہوگا۔ کیونکہ اکراه سے دوسرے کے مال کی رخصت تو زائل نہیں ہوتی ہے۔ اکراه کی یہ نوع بھی قسم رخصت میں داخل ہے۔ اس تقسیم میں مصنف نے باخت کی قسم سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ ہم پہلے بتائے ہیں کہ اجازت کی مستقل کوئی مضائقہ نہیں۔ وہ فرض میں داخل ہے یا تو رخصت میں یا اور اس وجہ سے "یعنی جو کچھ تیسری صورت پر تھی قسم میں حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے۔ جب ان دونوں صورتوں میں اکراه کے باوجود صبر کر کے رہے اور جبری فعل کا ارتکاب کر کے یہ بھی ممکن کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا۔ کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز اور حکم شریعت قائم کرنے کے لئے اپنا جان کو قربان کر دیا۔

خداوند! ہم کو بھی تو روز محشر شہداء کی جماعت میں داخل فرما اور مساوت مندوں کے گروہ میں شامل فرما۔ جس دن کہ کسی کے مال و اولاد کو کچھ کام آئیں گے اور کسی کی قوت و شرکت تیرے عذاب سے نہایت دلا سکتی ہے۔ جو مرتبہ نبینا و شفیعا محمد صلی اللہ علیہ وسلم آہ و اصحابہ و اہل بیتہ و ازواجہ و ذریا و دلم۔

۱۲۲) قرآن شریف میں قد فصل لكم ما حرم عليكم في وقت حرمت عليكم الميتة والدم الا مندرم اليه ۱۲۔ ۱۲۳) قد فحالة المعضة بطلوا بطن من اللہ ان يقال رجل خبيث البطن اذا كان طاريا غائبا كذا في معالم التنزيل ۱۲۔ ۱۲۴) قد و اسسكتي انزله في المنتخب اسلاك ورا ورون چیز سے بچیز سے ولباس سخت شدن در جنگ والمحسن بالکسر جائے پناہ و ہر موضع استوار کہ با مدد آن نواں رسید ۱۲۔ ۱۲۵

